



منهج الرشاد

في معرفة المعاد

محمد نعيم بن محمد تقي

المدعو بالملا نعيما العرفي الطالقاني

من اعلام القرن الحادي عشر الهجري

المجلد الاول

تحقيق رضا استادي




الناشر النموذجي
في معرض طهران الدوليّ السابع للكتاب
١٤١٤هـ - ١٩٩٤م

منهج الرّشاد

في معرفة المعاد

محمّد نعيم بن محمّد تقي

المدعوّ بالملاّ نعيما العُرفي الطّالقاني

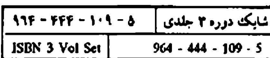
من اعلام القرن الحادي عشر الهجري

المجلّد الاوّل

تحقيق رضا اُستادي

عرفي طالقاني، محمد نعيم، قرن ۱۱ق.
منهج الرشاد في معرفة المعاد/ محمد نعيم بن محمد تقي العرفي الطالقاني؛ تحقيق رضا استادى. ـ مشهد: الآستانة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلاميّة. ۱٤۱۹هـ ق.
۳ج.
۳۸۲ص.
كتابنامه بصورت زيرنويس.
۱. معاد. الف. استادى، رضا، ۱۳۱٦ ـ مصحح. ب. آستان قدس رضوى. بنياد پژوهشهاى اسلامى. ج. عنوان.
۲۹۷/٤٤ BP۲۲۲

فهرستنويسى پيش از انتشار: كتابخانۀ بنياد پژوهشهاى اسلامى



شابک دوره ۳ جلدی	۹۶۴ - ۴۴۴ - ۱۰۹ - ۵
964 - 444 - 109 - 5	ISBN 3 Vol Set





منهج الرشاد
في معرفة المعاد
المجلد الاول

محمد نعيم بن محمد تقي العرفي الطالقاني

تحقيق: رضا استادي

تنضيد الحروف: محمد علي علاقه‌مند
الطبعة الاولى: ۱٤۱۹هـ ق.
۱۰۰۰ نسخة
الطباعة: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة
الثمن ۹۰۰۰ ريال

حقوق الطبع محفوظة للناشر

مشهد ـ ص.ب ۳٦٦ـ۹۱۷۳٥ الهاتف ٥ ـ ۸۲۱۰۳۳

مركز التوزيع: شركة به‌نشر: المكتب المركزي: مشهد، الهاتف ۸۳٤۸۰۰، ۸۱۷۸۰۰، الفاكس ۸۱۹۸۱۰

شابک	۹۶۴ - ۴۴۴ - ۱۰۸ - ۷
ISBN	964 - 444 - 108 - 7

فهرست الموضوعات

مقدّمة الناشر

قضيّة الإيمان بالعَودة الىٰ اللّه عزّ و جلّ ـ عبر سفَر الموت ـ إحدىٰ الركائز الأساسيّة التي يقوم عليها المعتقَد التوحيديّ في الأديان الإلهيّة. و تشكّل هذه القضيّة ثانيَ قَوسَين تكتمل بتلاقيهما دائرة الحياة الإنسانيّة في الوجود، بعد أن كان أوّلهما الإيمان بصدور الإنسان من الغيب الإلهيّ، ليجتاز ـ في رحلة الحياة الدنيا ـ مراحل الكدح و النموّ والتكامل، ثمّ ليعود إلى لقاءاللّه من جديد ..كما تعود القطرة مرّة أُخرىٰ إلىٰ المحيط. و هذا الصدور من القدرة الإلهيّة ثمّ العودة اليها بعد الموت هو ما عُرف في الثقافة الإسلاميّة باسم «المبدأ و المعاد» ؛ استلهاماً من تعابير القرآن الكريم: «كمابَدأكُم تَعودون ـ الأعراف ٢٩» و «كما بَدأنا أوّلَ خلقٍ نُعيدُهُ ـ الأنبياء ١٠٤» و «إنّه يَبدأُ الخَلقَ ثمّ يُعيده ـ يونس ٤».

و لاريب أنّ حياة الإنسان القادمة في أسفار الآخرة مرتبطة ارتباطاً صميميّاً بأعمال الإنسان و بمساعيه في الحياة الدنيا، و بما يحمل من معتقدات و أفكار، و بما يعتمل في داخله من دوافع و نيّات. هنالك تتجسّد الأعمال و الدوافع الداخليّة في عالم الانكشاف و الظهور «و وجَدوا ما عملوا حاضراً، و لايَظلِمُ ربُّكَ أحَداً ـ الكهف ٤٩»، «ثمّ تُوَفّىٰ كُلُّ نَفْسٍ ما كَسَبَتْ ـ البقرة ٢٨١»، «فمَنْ يَعملْ مِثقالَ ذرّةٍ خَيراً يَرَهُ، و مَن يَعملْ مِثقالَ ذرّةٍ شرّاً يَرَهُ ـ الزلزال ٧ ـ ٨».

و قد حفِلت النصوص الإسلاميّة ـ قرآنيّة و حديثيّة ـ بذكر حقيقة المعاد و ما يرتبط به، بما لاتجد نظيراً له في أيّ من الأديان الأُخرىٰ .و شهدت الحياة العلميّة و الدينيّة للمسلمين، علىٰ تعاقب القرون، مباحث شتّىٰ حول عقيدة المعاد.. خلال كتب خاصّة أُلّفت في الموضوع، و خلال فصول تضمّنتها المؤلّفات الاعتقاديّة و الأخلاقيّة و الوعظيّة، ليتجلّى للمسلم هذا الأصلُ الدينيّ الأساس، و ليتأهّب للسفر الأُخرويّ، حيث يصل الىٰ الغاية التي هي لقاء اللّه .

إنّ العامل الرئيس في خراب حياة الإنسان علىٰ الأرض، و في ضلاله عن طريق التكامل ـ الذي حمل رسالته الأنبياء و بلّغ به الأوصياء عليهم السلام ـ إنّما ينبعث من نسيان العودة إلىٰ اللّه و الغفلة عنها، ناهيك عن التورّط في إنكار هذه العودة و التكذيب بها، كما يتوهّم أصحاب الطريقة المادّيّة في التفكير.

و قد كانت معالجة الكتّاب و المفكّرين المسلمين لقضيّة المعاد علىٰ أنماط متفاوتة ؛ فمنها ما اعتمد النصّ أساساً في البحث، و منها ما نَهجَ نهجاً استدلاليّاً عقليّاً خالصاً، و منها ما جمع بين الاستدلال العقليّ و الاستناد إلىٰ النصوص القرآنيّة و الحديثيّة باعتبار الحقائق التي تُجلّيها هذه النصوصُ محوراً للاستدلال، و موضوعاً للبحث العقليّ والفلسفيّ.

و كتاب «منهج الرشاد في معرفة المعاد» هو ممّا ألّفه الآخوند الملّا نعيما الطالقانيّ ـ من كبار علماء الإماميّة في القرن الحادي عشر ـ وفق هذا النهج الأخير القائم علىٰ البرهان العقليّ المنوَّر بالنّص، و حدّد المؤلّف رحمه اللّه هدفه من الكتاب، فقال: «أن نقيم الدليل علىٰ أنّ المعاد ينبغي أن يكون واقعاً علىٰ هذا الوجه الذى دلّ عليه الشرع، لا علىٰ وجهٍ آخر» (١ :٣٨٢). و قد عُنيَ فيه ببحث مختلف القضايا المتّصلة بعقيدة المعاد، مناقشاً ـ في ضمن ذلك ـ طائفة من أفكار الفلاسفة و المتكلّمين المسلمين و غير المسلمين، و كاشفاً عن وهن ما أُلقِي في هذا السبيل من شكوك و شبهات.

وكان هذا الأثر موضع عناية الأُستاذ السيّد جلال الدين الآشتيانيّ، فإنّه كتب له مقدّمة ضافية تحدّث فيها عن المؤلّف و عن بيئته العلميّة، وزيّن الكتاب بتعليقات (هي المُمَيّزة بعلامة النجمة)، ثمّ أشار على مجمع البحوث الإسلاميّة في الآستانة الرضويّة المقدّسة بتحقيق الكتاب. وعملاً من المجمع على نشر المعارف والعقائد الأصيلة تلقّى هذا الاقتراحَ بالتَّرحيب، وطلب من آية الله رضا أُستادى تولّي هذا العمل، فتحمّل أعباءه، وكتب مقدّمة عن مصادر حياة المؤلّف ومايتّصل بمؤلّفاته.. فله وللأُستاذ الآشتيانيّ وافر الشكر والامتنان، ونسأل الله تعالى لهما المزيد من الخير والتوفيق.

و إذ يقدّم مجمع البحوث الإسلاميّة الجزء الأوّل من هذا الكتاب، يسأل اللّه سبحانه التوفيق لإصدار الجزءين الآخَرين، واللّه المستعان في البدء و في الختام .

مجمع البحوث الإسلاميّة

١٤١٨ هـ ـ ١٣٧٦ ش

مقدّمة الأُستاذ السّيّد جلال‌الدّين الآشتيانيّ

نقلها الى العربية: علي هاشم الأسدي

بسم‌الله الرّحمن الرّحيم

الآخوند الملّا نعيما الطّالقانيّ أحد علماء الإماميّة المشهورين، و يعرف بالملّا محمّد نعيم أيضاً.

كان يواصل دراسته بإصفهان في أواخر العهد الصّفويّ و نقتني كتابين من كتبه: أحدهما أصل الأُصول و قد طبعتُه في سلسلة منتخبات فلسفي، و الآخر هو كتابه المفصّل منهج الرّشاد في معرفة المعاد الّذي ألّفه بعد عودته إلى إصفهان إذ كان قد نزح منها إثر فتنة الأفغان، فعاد إليها بعد أن أجلاهم عنها القائد الشّهير نادرشاه أفشار. و لم يتحدّث المؤلّف عن سيرته في الكتابين المذكورين، بيد أنّه عرّف نفسه بإيجاز في الكرّاس الملحق بأوّل كتاب أصل الأُصول. و يستبين منه أنّ المترجَم له كان ذا قريحة شعريّة، لأنّه كتب في آخر الصّفحات الثّلاث الملحقة بكتاب أصل الأُصول ـ الّذي يشكّل أحد أجزاء كتابنا منتخبات فلسفي ـ و المطبوعة على حدة:

«لكاتبه و مالكه و مؤلّفه و واقفه ملّا نعيما المعروف بالعُرْفيّ [1] الطّالقانيّ».

نزلت بصاحب التّرجمة مصائب محيّرة بعد غزو الأوباش إصفهان، فقد قضى الغزاة على جُلّ أقربائه، فاضطرّ إلى الخروج من إصفهان ليلًا بمساعدة بعض الأصدقاء والنّاصحين، و وصل إلى قمّ بعد أن تجشّم عناءً كبيراً في سفره.

عرفه بعض العلماء الّذين كانوا قد ذهبوا إلى إصفهان سابقاً لطلب العلم و غادروها

---

١ ـ العُرْفي: اسم خاصّ اختاره الشاعر لنفسه و يذكره في آخر بيتٍ من كلّ قصيدة، علىٰ عادة شعراء الفارسيّة.

لأسباب معيّنة فطلبوا منه أن يدرّس و يفيدوا من وجوده، فألّف رسالة أصل الأُصول في قمّ (دار الإيمان).

***

توفّر المستشرق المعروف المرحوم البروفسور كُربن على دراسة شيخ الإشراق و أفكاره و آثاره مدّة مديدة، عندما كان مشغولاً في مطالعة آثار محقّقي الشّرق و أفكارهم عدد سنين إبّان اقامته في تركيا. و كان يعمل في القسم المتعلّق بالمعهد الفرنسيّ التّركيّ مبعوثاً من قبل حكومته ثمّ انتقل إلى ايران و واصل فيها عمله. و قد تعرّف عليّ سنة ١٩٥٩ و ١٩٦٠م، و كان يرغب كثيراً أن أقوم بإعداد مختارات فلسفيّة منذ عصر الميرداماد حتّى عصرنا هذا. و كان يرى أنّ الموضوعات الّتي أختارها من كتب الفلاسفة في القرنين الأخيرين ينبغي أن تُنقَل دون إبداء وجهة نظر فيها، و هو يتولّى تدوين القسم الفرنسيّ. و كنت أُدرك جيّداً أنّ نقل المباحث العلميّة العويصة بدون إبداء رأيٍ فيها عمل ناقص. فلابدّ من بيان التّفاوت بين المشارب و المذاهب.

كنتُ أنجز العمل الّذي اقترحه عليّ المستشرق المذكور مع انشغالي بإعداد الكتب العرفانيّة و الفلسفيّة للطّبع. و تهيّأ قرابة ستّة أجزاء كمختارات من آثار أكابر العلماء، مشفوعة ببيان ما أشكل و شرح ما أعضل. و استطعنا أن نتعرّف على كثير من العلماء عن هذا الطّريق، و قد كان بعض منهم ـ مثل الملّا نعيما الطّالقانيّ ـ غير معروفين عند الكثيرين.

طبع من المختارات الفلسفيّة أربعة أجزاء، و انتقل زميلي الباحث المغفور له البروفسور كربن إلى رحمةالله تعالى.

و قد بلغ البروفسور كربن من الذكاء الحادّ، و القابليّة العمليّة و الذّوق العلميّ الوافر مبلغاً أصبح فيه عالماً ملمّاً بالأُسس الفلسفيّة، متمكّناً من المسائل العويصة أكثر من كونه مستشرقاً بالمعنى المتداوَل.

***

كان الملّا نعيما المشهور بالملّا محمّدنعيم أيضاً من العلماء الأجلّاء أُولي المنزلة الرّفيعة لكنّه لم يتمتّع بشهرة كافية عند الجميع. مثله بذلك مثل كثير من العلماء الّذين كانوا

رجالاً كباراً إلّا أنّهم مغمورون. و انّها لمأساة حقّاً أن لاتولي الحوزات العلميّة الشّيعيّة اهتماماً كافياً بالعرفان النّظريّ و العمليّ و الحكمة الإلهيّة، و لاتعتني بالعلوم القرآنيّة و تفسير القرآن الكريم، و لا توسّع نطاقها العلميّ؛ إذ أصبحت حوزات أُحاديّة العلم اقتصرت على الفقه و الأُصول، و ركّزت على العلوم النّقليّة، و تركت تفسير القرآن و العلوم الّتي تنبثق منه و تحفظ أصالة الإسلام. و نلحظ في الجامعات أيضاً أنّ العلوم الأصيلة، و العلوم القرآنيّة، و علم التّوحيد و العرفان الّذي تألّق من بطن القرآن، و العلم الإلهيّ، و الحكمة المتعالية الّتي تعدّ كلاماً شيعيّاً في مقابل كلام علماء العامّة، كلّ ذلك آخذ بالزّوال. و كان بعض الجهلة المغرورين يخالون أنّ معرفة الصّرف و النّحو و المعاني و البيان، و التّوغّل في اللغة العربيّة و آدابها يكفيان لفهم القرآن، و بعضهم كان يرى أنّ ترجمة القرآن الكريم إلى اللّغة الفارسيّة مفتاح المعارف القرآنيّة.

و لابدّ أن نعرف أيضاً أنّ علم الكلام وحده لايكفي لفهم القرآن، بل قد يكون مضرّاً و مضِلّاً.

إنّ علم الكلام على المذهب الأشعريّ مشحون بالأخطاء و الهفوات، و على أُصول المعتزلة حامل لأخطاء فادحة، و كلاهما وقع في فخّ التّنزيه الصِّرف الّذي يلزم نفي التّوحيد الأُلوهيّ و التّشبيه الصِّرف الملازم لاستناد آثار المادّيّات الخاصّة إلى الحيّ المنزّه عن عوارض الجسمانيّات. و المذهب الحقّ هو الجمع بين التنزيه و التّشبيه.

في ضوء ما ذكرنا كان الكلام الأشعريّ و المعتزليّ دعامةً للمعارف القرآنيّة و زاعماً فهم ظواهر القرآن و الأحاديث المأثورة عن خاتم الأنبياء صلّى‌الله عليه و آله، و حلّ المسائل العويصة، بيد أنّ الأُصول و القواعد العلميّة لهاتين الفرقتين قد خرجت من نطاق العلم تماماً خلال فترة قليلة نوعاً ما. و نلحظ في كتب التّفسير أثراً للفرقتين المذكورتين لكنّه مُضِلٌ.

إنّ ما ينبغي أن نذعن له هو أنّ علم التّفسير يستتبع عدداً من العلوم، و أنّ التّفسير يجب أن يكون مناسباً لبيئة خاصّة. و إذا همّ امرؤ أن يفسّر القرآن و هو في الأربعين أو الخمسين من عمره و كان أذكى النّاس، فلا يفلح في عمله. إذ مع وجود الظّروف المساعدة على التّفسير، لابدّ أن يتعلّم الإنسان التّفسير في شبابه عند أُستاذ مفسّر، و يعمل ليل نهار،

و يتوفّر على دراسة آثار الماضين. و يحتاج طالب علم التّفسير إلى بيئة تفسيريّة مناسبة، وكما أنّ الفقيه البارز يجب أن ينشأ في بيئة فقهيّة، فكذلك المفسّر المحقّق يجب أن يكون وليد بيئة تفسيريّة، و بعد تهيئة الظّروف لابدّ من خمسين سنة في الأقلّ حتّى تُعَدَّ البيئة التّفسيريّة المناسبة.

إنّ الإلمام بالأُسس العرفانيّة، و التّمكّن من الحكمة المتعالية، و الاطّلاع على علم الكلام، و العثور على طريق الأُنس بالقرآن، و تطهير النّفس من الرّذائل، و تحصيل الإقبال للأُنس بالقرآن، كلّ ذلك وسيلة للعبور من ظواهر القرآن و الحديث، و العروج إلى البطون القرآنيّة و إدراك كلام الحقّ. قال الإمام جعفر الصّادق عليه و على آبائه السّلام: «لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه، و لكنّهم لايُبصرون.»[1] و ما قاله خاتم الأنبياء صلّى الله عليه و آله: «إنّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن إلى سبعة أبطن.»[2] أراد به أنّ كلّ بطن يختصّ بأشخاص معيّنين، و أنّ بطنه الثّالث هو مشاهدة الحقيقة كأنّك تراه. و أشار مولى الموالي أميرالمؤمنين عليه‌السّلام إلى أعلى درجاته فقال: «ماكنتُ أعْبُد ربّاً لم أرَهُ.»[3] و شهود البطن السّابع للمحمّديّين خاصّة. و في عصرنا هذا ينبغي ألاّ نتطلّع إلى بطون القرآن الكريم و نعرج من ظاهره إلى باطنه و ننظر من عالم التّفسير إلى عالم التّأويل. و القصد هو أنّ إدراك السّور القرآنيّة و فهم الظّواهر بنحو لايجرّد من فهم كلام الحقّ تماماً يجب أن يعدّ بالغ الأهميّة.

***

الملّا نعيما هو نجل الشّيخ محمّدتقي الملائكة، و الشّيخ محمّدتقي ابن الشّيخ محمّدجعفر، و الشّيخ محمّدجعفر ابن الشّيخ محمّدكاظم الطّالقانيّ. و سلالة هؤلاء العلماء هي أكبر ممّا ذُكر.

الملّا محمّد الملائكة المشهور بالملّا محمّد فرشته أخو الآخوند الملّا نعيما. و كانت أُسرة الملّا نعيما من أعاظم رجال العلم و الأدب، و كما قيل في المشهور «كان رجال أُسرته من علماء الدّين». و بين أحفاده المشهورين بلقب (نعيمائي) هذا اليوم كثير من

١ ـ بحارالانوار ٩٢:١٠٧.
٢ ـ تفسير الصافي ١:٣٨.
٣ ـ اصول الكافي ١:٩٨.

العلماء، و معظمهم من أُولي الذّوق. و من أُسرته الأخ نعيماني الّذي يسكن في طهران حاليّاً و له خطّ جميل، كما أنّه ملمّ بعدد من الخطوط. و قد زرته في بيته مع عدد من الأصدقاء. علماً أنّ خطّ الملّا نعيما في غاية الجمال.

أثران من الآثار العلميّة للملّا محمّد نعيم (الملّا نعيما)

لم يكن الملّا نعيما شخصيّة مغمورة قطّ، فقد كان من مشاهير العلماء و ضريحه بين نور و طالقان مطاف أُولي الإقبال.

إنّ أحد آثاره العلميّة الّتي امتزج فيها الذّوق العلميّ بالذّوق العرفانيّ رسالة جامعة بعنوان أصل الأُصول ألّفها الملّا نعيما في قمّ (دار الايمان) و هي أثر نفيس، و قد طبعته في الجزء الثّالث من المختارات الفلسفيّة.

مرّ بنا فيما سبق أنّ العالم المذكور فقد كثيراً من أقاربه في غارة الأفغان على مدينة اصفهان الكبرىٰ (و سقوط اصفهان و موت مائة ألف من أهاليها جوعاً و قتلًا) فقام بعض الأخيار بإخراجه منها بمشقّة فتوجّه تلقاء قمّ مضطرّاً و في قمّ طلب منه بعض العلماء أن يدرّس، فاستجاب لهم. و ما كتابه أصل الأُصول إلّا مجموعة دروس كتبها في مهجره.

هذا الكتاب في المعاد الجسمانيّ و الرّوحانيّ و عنوانه منهج‌الرّشاد في معرفة المعاد. ألّفه الملّا نعيما بعد مواجهة جيش الملك (نادرشاه افشار) صلفاء الأفغان و طغامهم. و أخيراً استطاع الجيش المذكور أن ينزل هزيمة ماحقة بجيش (أشرف قلجهاي) حتّى آثر الفرار على البقاء، و ترك اصفهان لمحةَ البرق. و تكبّد في الطّريق أيضاً خسائر كثيرة تحدّثت عنها كتب التّاريخ. و كان بين الأفغان عالم دينيّ يعرف بالملّا زعفر، و هو مرشدهم، اشتهر أنّه أقسى النّاس. و عندما وصل إلى ضواحي كرمان ألقى نفسه في النّهر و غرق.

و كلّ من دخل اصفهان بعد فرار الأفغان، و كان قدرآها قبل حكومة محمود و أشرف فانّه و جدها يباباً و تنهّد تأوّهاً عليها. و قام الحاكم غير الكفوء و بعض المتظاهرين بالعلم من الوصوليّين، ـ في آخر لحظة كان ممكناً فيها أن يعيد القائد الايرانيّ اللائق النّظم إلى البلاد ـ بإجبار المَلكِ الجاهل على إعماء رجل كفوء و قتله.

أخذت إيران بالضّعف بعد الشّاه طهماسب. و قام أحد أحفاد السّيّد الشّريف ـ و كان سنّيّاً متعصّباً ـ بإغواء الشّاه اسماعيل الثّاني و جعله سنّيّاً، لكنّ الشّاه أنكر تسنّنه خوفاً من رؤساء قبيلة (استاجلو) و ألقى الشّريف في السّجن، و أثبت نذالته من خلال قتل أقاربه. و عمد إلى أُولي الذّوق و الفضل المحترمين من أولاد الشّـاه اسـماعيل الأوّل مـؤسّس الامبراطوريّة الصّفويّة فقتلهم شرّ قتلة، و أنزل بذلك ضربة فادحة بالبلاد و الشّعب خلال عمره القصير.

كانت جميع مدن إيران و قصباتها بما فيها تبريز خاضعة للسّلطة العثمانيّة قبل حكومة عبّاس الأوّل الّذي كان لقب (الشّاه عبّاس الكبير) حقّه المطلق. و ذاق النّاس فيها مرارة التّسلّط الأجنبيّ عشرين سنةً. وصارت مدينة تبريز خربةً، و انجلى عنها كثير من أهلها. و تزوّج العثمانيّون عدداً كبيراً من النّساء التّبريزيّات بالعنف و الإكراه. و كانت قلعة تبريز مكاناً مأموناً لولاة الدّولة العثمانيّة سنين طويلة. و عندما كان الجيش المَلَكيّ على عشرة فراسخ من تبريز، وضع التّبريزيّون قبّعاتهم الّتي كانت مألوفةً عندهم في الماضي عـلى رؤوسهم و طفقوا يقتلون الأولاد المفروضين عليهم. و حينما دخل الجيش الإيـرانـيّ تبريز، بدأ الجيش العثمانيّ يتقهقر بعد مقاومة قليلة، و هذا ما تحدّثت عنه كتب التّاريخ.

وضعف مركز الحكومة الصّفويّة بسبب تشتّت الآراء حتّى كاد يزول، و كانت الدّولة العثمانيّة تترصّد الفرصة لتزيد اعتداءاتها. و وقعت هرات في خراسان بأيـدي الأُوزبك سنة ۹۹۷ هـ بعد تسعة أشهر من الدّفاع المستميت. و أخفق أهالي آذربايجان في طـرد عثمانلو من منطقتهم. و أصبحت الطّرق غير آمنة و ارتفعت أسعار البضائع الّتي يحتاجها النّاس بنحو لافت للنّظر حتّى أصبحت أغلى من الأمصار المجاورة.

و مُنيت الدّولة بضعف أطمع فيها الأعداء حتّى إنّهم كانوا يتأهّبون لمهاجمتها.

و كانت الظّروف تتطلّب يومئذٍ حاكماً مقتدراً نابهاً كيّساً ذا دهاءٍ، و من حسن حظّ بلادنا و الحكومة الصّفويّة أنّ ذلك الحاكم المطلوب كان موجوداً، و هو عبّاس الأوّل الّذي أنقذ البلاد و لم يأل جهداً في إرساء دعائم التّشيّع و نشر مبادئه.

و لم يدخّر الملك المذكور وسعاً في تشييد المساجد و إنشاء الجسور القويّة و كلّ ما جعل اصفهان نجمة متألّقة، و كلّ ما أدّى إلى راحة التّجّار و الكَسَبة و رخائهم في مجال

حمل البضائع التّجاريّة. و ما كان له دور في ازدهار التّجارة من بناء الجسور و الرُّبُط في مناطق ايران جميعها بخاصّة الوعرة منها. و لو قسنا الإمكانيّات الّتي كانت موجودة في أيّام حكومته بالإمكانيّات المتوفّرة في عصر اختراع الآلات و الوسائل المحيّرة، لسلّمنا أنه لم يُشَقّ له غُبار.

كتب روجر سيوري مؤلّف كتاب ايران عصر صفوى [إيران العصر الصّفويّ] (ص ٨٢ من التّرجمة الفارسيّة الّتي أنجزها أحمد صبا):

«على الرّغم من الانتصارات العسكريّة و السّياسيّة للملك عبّاس الأوّل، بيد أنّها كانت تمثّل جانباً واحداً من حكمه المتلوّن. و كانت حكومته معلماً على ذروة ازدهار الفنّ الّذي ظهر في العصر الصّفويّ. و تطوّر نسج السّجّاد في عهده فبلغ مستوى الفنون الدقيقة الجميلة بفضل دعمه و تشجيعه بعد أن كان صناعة ريفيّة. و لم تشهد المنسوجات الّتي كانت تعدّ في معامل الحياكة و النّسيج الكبرى مثيلًا لها في سطوع لونها و في تصميمها. و نافست الأواني الفخاريّة المصنوعة في العصر الصّفويّ منتوجات الصّين في الأسواق الأوربيّة.

و لا عهد للعالم الإسلاميّ بمثل هذا النّموذج الجامع لبناء المدن في العصر الصّفويّ منذ أن بنى المنصور العبّاسيّ بغداد في القرن الثّاني. و دلّت تركيبة المدينة وسعتها على منزلتها كعاصمة للإمبراطوريّة الفارسيّة.

تبلغ مساحة ساحة (نقش جهان) العظيمة الّتي أنشأها الشّاه عبّاس في مركز المدينة سبعة أضعاف ساحة (سان ماركو).[1]

كان بعض الأمراء الصّفويّين يتمتّعون بذوقٍ مفعم و لعلّ معظمهم كانوا من أولاد الشّاه اسماعيل الأوّل أو من أحفاده.

---

١ ـ ساحة في مدينة البندقيّة. كان عصر اثنين أو ثلاثة من سلاطين الصّفويّة عصر نضج المواهب. و كان الشّاه إسماعيل نفسه قائداً حربيّاً و هو ابن اثنتي عشرة أو ثلاث عشرة. هُزم مرّة واحدة فحُبس في جالديران. كتب جاهل مغرور أنّه نهض من أجل بثّ التّشيّع. و من المستبعد أن يحمل شعوراً بحبّ الوطن. و كان الشّاه اسماعيل نفسه هو الّذي جدّ في إحياء الشّاهنامة بخطّ جميل جدّاً. و اشتملت على منمنمات بريشة رسّامين كبار يترأسّهم رسّام عصره بهزاد رحمه‌الله.

أصيبت ايران بعد الفتح الإسلاميّ لها بحالة تشبه حالة ملوك الطّوائف خلال تسعمائة سنة و كانت تتقاذفها الأيدي. و تعدّ اقامة امبراطوريّة عظيمة بسرعة خاطفة أمراً يسيراً لرجلٍ مريض مُنيَ بداء فقدان الضّمير.

و كان الأمير الحرّ أبوالفتح ابراهيم ميرزا بن بهرام بن الشّاه اسماعيل الصّفويّ (المتوفّى سنة ٩٣٠ المقتول سنة ٩٨٤ هـ) يتمتّع بـقابليّة قـليلة المـثيل و يـحظى بـعناية الشّـاه طهماسب، و قد زوّجه الشّاه بنته (گوهر سلطان خانم). و كان أديباً جليلاً، و في العلوم الرّياضيّة أُستاذاً بارعاً. و كان من تلاميذ المير صدرالدّين دشتكي في الحكمة و الفلسفة. و درس على علماء قزوين علوماً متعدّدة و أصبح من الأساتذة الّذين توجّهت إليهم أنظار العلماء. و لمّا كان كفوءاً، فقد ولّاه الشّاه طهماسب على خراسان، و ضمّ إليـها سـبزوار لرغبة أهلها في ذلك. و ما كان يتّصف به من علم و فضيلة و دراية و كفاءة دفع اسماعيل الثّاني ـ بعد تقلّده الأمر ـ أن يستدعيه إلى قزوين و يقتله. و أوصى هذا الأمير زوجته أن يدفن في جوار الإمام الثّامن عليّ بن موسى الرّضا عليه‌السّلام.

ألّف أبوالفتح ميرزا عدداً من الرّسائل في علم الموسيقى و كان يتمتّع بكفاءة و دراية.

إنّ من خصائص الحكومة الاستبداديّة أن يتولّى الأمر فيها مجنون جاهل كاسماعيل الثّاني، فيُقتل عالماً كفوءاً كأبي الفتح إبراهيم ميرزا و يقتله. و جاء فـي گـلستان هـنر،[١] و خلاصة التّواريخ،[٢] و خلاصة الأشعار أنّ السّلطان ابراهيم حفيد الشّاه اسماعيل الصّفويّ كان من عباقرة الدّهر و نوادره، و قد جمع وحده ما كان عند أُولي الذّوق و المعرفة من العلوم و الفنون. و كان يكتب بخطّ نستعليق في غاية الجودة. كما كان رسّـاماً ظـريفاً. و تتلمذ على مولانا قاسم قانوني في تصنيف القول و العمل. و برع في النّجارة، و صناعة الآلات الموسيقيّة، و صناعة الأختام. و كان أُستاذاً في التّجليد، و التّذهيب، ورشّ الألوان و التّصوير، و الرّماية، و الصّياغة، و تربّى عليه عدد من الشّعراء و العلماء، و كان ذا قريحة شعريّة، و اتّخذ لنفسه لقب (جاهي). قتله الشّاه اسماعيل الثّاني سنة ٩٨٤ هـ. و تحتفظ مكتبة مَلِك الأهليّة بنسخة من ديوانه.

***

و من الأُمراء الصّفويّين الآخرين: الشّريف جمال‌الدّين إبراهيم بن نورالدّين عبيدالله الصّفويّ. كان من كبار أُولي المعرفة، و من فحول الفلاسفة و المتكلّمين في القرن العاشر الهجريّ. و كان من التّلامذة المهمّين للملّا جلال الدّوانيّ في العلوم العقليّة. من آثـاره:

---

١ ـ ص ١٠٦، ١١٩.

٢ ـ ص ٦٣٣.

كتاب في المنطق و الحكمة الإلهيّة، و مقدّمة العلوم بخطّ المؤلّف، و هذا الكتاب موجود في مكتبة الملّا محمّدصالح البرغاني بكربلاء.

أخو الشّريف جمال‌الدّين هو الشّريف عفيف الدّين، و كان من تلامذة الملّا جلال الدّوانيّ أيضاً. عاصر السّيّد السّند من سادات (دشتكي شيرازي) دافع عن أُستاذه الدّوانيّ في مقابل صدرالدّين.

***

من الضّروريّ أن نذكر عدداً من الموضوعات في هذا المجال:

١ ـ كانت هناك مشاجرات علميّة بين الملّا جلال و مير صدر دشتكي سنين طويلة، بيد أنّها لم تُفْضِ إلى إبداع دراسات و بحوث جديدة.

كما كان هناك خلاف علميّ متواصل بين نجل مير صدرالدّين، و غياث‌الدّين كأبيه حول أفكار الملّا جلال‌الدّوانيّ و أنصار الفلسفة. و كان يدور حول الموضوعات الكلاميّة غالباً. إنّ التّعبير عن المتكلّمين بالفلاسفة عمل غير سديد. و كان الأساتذة و المدرّسون في عصر عضدالدّين الايجي و السّيّد الشّريف و تلامذته من المتكلّمين المحقّقين. و على هذا النّهج كانت آثار التّفتازانيّ شارح المقاصد، و الشّيخ النّسفيّ في خراسان. إنّ الرّجوع إلى آثار هؤلاء الأعاظم كالتّنقيب في بيدرٍ للتّبن إذ قد يُعثَر فيه علىٰ قمحٍ أحياناً.

و صفوة القول: إنّ أكثر موضوعاتهم ـ أطراف النّزاع ـ لا تقوم على قاعدة قويّة، بل هي بالمطالب الواهية أشبه؛ لذا لم تدرّ هذه المنازعات نفعاً على أحد.

كلّ من تلقّى المعرفة من أساتذة مدرسة شيراز، فانّه تلاعب بالألفاظ.

لم يولد فيلسوف عظيم بعد الخواجه نصيرالدّين الطّوسيّ، و قطب‌الدّين الشّيرازيّ. و لعلّنا نظفر بحكيمين أو ثلاثة من ذوي المستوىٰ المتوسّط. و كان الأشاعرة فرسان الميدان يومئذٍ. أمّا العرفاء، و المتصوّفة، و أُولو المعرفة، فقد كانوا موجودين في كلّ مكان. و قد قدّم هؤلاء خدمات جُلّى من أجل بثّ الإسلام دون أن يستخدموا العنف، و القتل، و النّهب، و الإرهاب، و قوّة السّيف.

و اعتمدت الحكومة الصّفويّة على أنصار آبائهم و أجدادهم. و قد ضحّىٰ هؤلاء في نهضة اسماعيل الأوّل الّذي كان ابن اثنتي عشرة سنة حين ظهور الصّفويّين، و ابن أربع

عشرة أو خمس عشرة سنة عند النّهضة.

ولحق الأنصار التركمان الّذين ينتمون إلىٰ قبائل متعدّدة بمرشدهم و هم طافحون بالشّوق، كما لحق به الرّاقصون و الطّبّالون في مواكب ضمّت الخمسمائة، و الألف، و الألفين، و معظمهم كانوا رجال حرب. و استطاع هؤلاء أن يوحّدوا ايران خلال فترة يسيرة فأنقذوها من حالة ملوك الطّوائف الّتي دامت تسعمائة سنة، و عادت ايران إلى نصابها في مدّة قليلة نوعاًما.

قال أحد الشّعراء: «برآر سر كه طبيب آمد و دوا آورد». و تعريبه:

«ارفع رأسك فقد جاء الطبيب و أتى بالدّواء».

كانت بين الطّالقان (طالقانات) الشّاملة منطقة فسيحة من القرى و القصبات، و بين مدينة قزوين علاقات عميقة ممتدّة. و اشتهر بعض العلماء في قزوين أيّام الشّاه طهماسب الصّفويّ، و كان بين المدرّسين أو أصحاب المناصب الحكوميّة مَنْ كان مِنْ أهل الطّالقان.

كان سماحة الأُستاذ سيّد الأساطين و قرّة عيون الموحّدين المغفور له السّيد أبوالحسن القزوينيّ الرّفيعيّ تغمّده الله برحمته الواسعة القزوينيّ الأمّ من أهالي الطّالقان، و جدّه الميرزا رفيعا القزوينيّ من أعاظم تلاميذ الشّيخ الأنصاريّ، و في الحكمة المتعالية من تلاميذ الآخوند الملّا اسماعيل بن محمّد سميع الإصفهانيّ المشهورين. والدته هي بنت الفقيه و الأُصوليّ المشهور آقا سيّد عليّ القزوينيّ صاحب التّعليقات النّفيسة على كتاب قوانين الأُصول للميرزا القمّيّ. و توجّه والده الميرزا رفيعا، و أخوه الميرزا شفيعا من الطّالقان إلى قزوين [١] من أجل الدّراسة.

---

١ ـ ذهبت في أحد أيّام إقامتي المؤقّتة في قزوين مع صديقي العزيز المغفور له الشّيخ محمّدحسين الأويسي لزيارة الأموات في مقبرة المدينة العامّة، و من ثمّ زيارة قبر السّيّد حسين (أحد أبناء الائمّة). و تعرّفنا في هذين المكانين المقدّسين على رجال عظام استزدنا من أرواحهم همّةً. تغمّد الله جميع الأموات برحمته الواسعة. وكان قبر أستاذ العلوم الكثيرة الملّا الكاتبيّ القزوينيّ سقى‌الله تربته ـ و هو أحد أعوان الخواجه الطّوسيّ رضي‌الله عنه في مرصد مراغه ـ في خربة تقع في شارع رشت قريباً من مسجد سلطاني. و هذا الرّجل ألّف كتباً نفيسة في علوم عديدة. و كان ابن ماجة مؤلّف «السّنن» المتوفّىٰ سنة ٢٧٢ هـ قزوينيّاً. درس في قزوين، و سافر إلى بغداد، و مصر، و الحجاز. أفاد من علماء الحديث و أتمّ كتابه.

توفّيَ صديقي العزيز سماحة آية‌الله الأُستاذ الجامع للعلوم العقليّة و النّقليّة الشّيخ محمّد حسين الاويسي يوم ١١ مايس سنة ١٩٩١ م. أتمّ هذا الأُستاذ المحقّق المرحلة الاولى من الفقه و الأُصول و الحكمة المتعالية: شرح المنظومة و شيئاً من الأسفار، ثمّ سافر إلى قمّ لمواصلة دراسته فحضر درس أُستاذ الأساتذة آية‌الله العظمى البروجرديّ أعلا الله مقامه في الفقه، و درس الأُستاذ العلّامة الطّباطبائيّ قدّس سرّه في الأسفار.

←

كان الطلّاب الطّالقانيّون يتوجّهون إلى الحوزة العلميّة في قزوين حين كانت عاصمة لإيران و قبل انتقال مركز الحكومة الصّفويّة إليها، و بعد انتقال المركز إلى مدينة اصفهان المباركة الّتي كانت تعدّ حقّاً جنّة ثانية مدّة مديدة. و كانوا يواصلون دراستهم فيها ما كان ذلك يسيراً. و كان بعضهم يذهب إلى إصفهان للإفادة من أساتذتها المعروفين. و كان بين أهل الطّالقان عدد كبير من العلماء، و أُولي القريحة، و الخطّاطين المشهورين. و عُرِفَ النّاسُ فيها بالجدّ و المثابرة و العزم الوطيد و القناعة و الرّأفة.

و كان صديقي العزيز الأُستاذ القدير الفريد في عصرنا غلام‌حسين أميرخاني أُستاذ خطّ النّستعليق، و الأُستاذ البارع المغفور له درويش عبدالمجيد الطّالقانيّ سقى‌الله تربته مخترع الخطّ الجميل الجذّاب من أهل الطّالقان، و يترجم ذلك ذوقهم و قريحتهم.

و كان السّيّد شرف‌الدّين محمود الطّالقانيّ نجل السّيّد علاء‌الدّين بن السّيّد جلال‌الدّين الطّالقانيّ من مدرّسي الفلسفة الكبار في قزوين. وكان قد تعلّم الحكمة و العرفان من ابن أبي جمهور الإحسائيّ. و كانت طهران يومئذٍ قليلة السّكّان و نسبة الّذين يعرفون القراءة و الكتابة فيها ١٠٪. أمّا نسبتهم في مدينتنا (آشتيان) فهي ٧٠٪. و أمّا نسبتهم في الطّالقان فهي ٦٠٪.

و كان عدد من العرفاء و أُولي القريحة الأدبيّة في فراهان الشّاملة مدناً متعدّدة الواقعة بين أراك (سلطان‌آباد) و همدان.[1] و بزّ أبناء آشتيان، و تفرش، و جرجان أيضاً معاصريهم زمناً، ثمّ أفل نجمهم بعد قرنين.

***

و أفاد من دروس سماحة آية‌الله العظمى الأُستاذ المحقّق المغفور له السّيّد محمّد الدّاماد الّذي كان متوغّلاً في التّدريس. زرته مرّتين أو ثلاث مرّات قبل سبع سنين تقريباً في مشهد مع جماعة من الّذين كانوا يحضرون درسه في التّفسير، و كانوا من محبّيه، و كنت لم أره منذ ثلاثين سنةً.

١ ـ كان المغفور له الميرزا بزرگ قائم‌مقام العديم المثيل في درايته و ذكائه و طيب نفسه و خبرته، و الفريد في سلامة روحه من أعاظم تلك المدينة. و كان نجله أبوالقاسم أيضاً من كبار عصره و عُرف بذكائه و درايته التّامة، و لا نظير له في الإنشاء. و لم يبلغ ما بلغ أبوه في إدارة شؤون الدّولة، و كان له في القسوة باع. و كان إعماء خسرو ميرزا و أخيه عملاً في غاية القُبح، و ما فعله إلّا لكي لايحلّ خسرو ميرزا محلّ محمّدشاه عاشق ميرزا آقاسي الّذي جعل أُمور الدّولة إلى رجل غير كفوء و هو الآخوند الإيروانيّ عدد سنين، و أُصيب هو بنقرسٍ شديد، و كان يعتقد أنّ الحاج لايرى مصلحة أن يَشفيه، و إذا رأى مصلحة في ذلك فهو يَشفيه.

كان الشّيخ محمّد تقي فرشته[١] ابن الشّيخ محمّد جعفر ابن الشّيخ محمّدكاظم الطّالقانيّ المتوفّىٰ سنة ١١٨٦ ﻫ. و هو تلميذ أبيه و الميرزا حسن اللاهيجيّ مؤلّف زواهرالحكم المشتمل على دورة من أُصول عقائد الشّيعة، و قد طبع مع (منتخبات فلسفي) الّذي أعددته.

توفّيَ الشّيخ محمّدجعفر سنة ١١٦١ ﻫ. و كان من تلاميذ والده في الفلسفة و الكلام، وقرأ علم الحديث على الملّا محمّدباقر.

كان الشّيخ محمّد كاظم القزوينيّ الطّالقانيّ المتوفّى سنة ١٠٩٤ ﻫ. من تلاميذ الشّيخ البهائيّ في الفقه، و من تلاميذ ميرداماد فندرسكي.

درس الآخوند الملّا نعيما الطّالقانيّ بن الشّيخ محمّد تقيّ عند أبيه و غيره من الأساتذة بقزوين. ثمّ غادرها إلى إصفهان دارالعلم لإكمال دراسته و الحصول على الاجتهاد. و درس الفقه و الأُصول عند أفضل المجتهدين في عصره و هو محمّد بهاءالدّين المعروف بالفاضل الهنديّ نجل تاج‌الدّين حسن الإصفهانيّ. و تعلّم الحكمة المتعالية عند شيخنا الأقدم الملّا محمّد صادق الأردستانيّ، ثمّ أصبح في عداد المدرّسين العلماء تدريجاً.

و لمّا كان الفاضل الهنديّ مدرّساً لكتاب الشّفاء، ثمّ لخصه بعد ثماني عشرة سنةً تقريباً، فربما درس الملّا نعيما إلهيّات الكتاب المذكور عند ذلك الأُستاذ الفذّ.

يُعدّ كتاب كشف اللثام في الفقه من الكتب النّادرة المثال في عصر الفقه الاستدلاليّ. و قد أثنى عليه فحول الفقهاء. و كان صاحب كتاب جواهر الكلام ـ عظّم الله قدره ـ يوليه اهتماماً خاصّاًعند تصنيف كتابه المذكور، كما كان يرجع إليه. و عندما بلغ مبحث الزّكاة توقّف عن العمل، و لمّا سئل عن سبب ذلك، قال: كشف اللثام من مصادر كتاب جواهر الكلام لذا أوصيتُ أن يؤتى ببقيّة أجزائه من إصفهان.

توفّي الفاضل الهنديّ يوم سقوط إصفهان و دُفن في مقبرة «تخت بولاد». وزرتُ قبره في سفرتي السّابقة إلى إصفهان و استمددت منه ما يزيد همّتي. و كان الفقيد إصفهانيّاً، عُرِفَ بالفاضل الهنديّ بسبب مرافقته لأبيه في سفرته القصيرة إلى الهند.

و همّ الفاضل الهنديّ في أيّام شبابه بإعداد تفسير جامع للقرآن الكريم. و نقل بعض

---

١ ـ انظر: مجلّة الحوزة العلميّة بقمّ، العدد ٥٨، ص ١٧٤.

الأعلام أنّه بلغ قرابة ٣٥ أو ٣٦ جزءاً.

مرّ بنا أنّ عدداً من المفسّرين أفلحوا في إعداد تفاسيرهم إذ نشأوا في بيئة تفسيريّة وكان لهم باع في التّفسير، و في حقل العبادة و الطّاعة عبروا من مقام الظّاهر إلى الباطن في الأقلّ، و ألسنتهم تنطق بهذه العبارة الملكوتيّة للآيات: «كأنّي أنظر إلى عرش الرّحمن بارزاً»[1] من هذا المنطلق، المفسّر غافل بالنسبة إلىٰ أهل التّأويل.

و نقل الخاصّة و العامّة عن خاتم الأنبياء صلّى‌الله عليه و آله و سلّم أنّه قال:

«انّ القرآن أُنزل على سبعة أحرف، لكلّ آية منها ظهر و بطن، و لكلّ حرف حدّ و مطلع.»[2]

و ذكر الشّيخ الكبير صدرالدّين القونويّ و جمع كثير من محقّقي العامّة ما نصّه:

قال عليّ عليه‌السّلام: «لوشئتُ لأوقرتُ سبعين بعيراً في تفسير فاتحة الكتاب.»[3]

المراد من التّفسير هنا الحقيقة الجامعة بين التّفسير و التّأويل. و التّأويل رجوع الشيّء إلى أصله، و اتّصال المرتبة النّازلة من القرآن الكريم بالمرتبة العالية منه. لذا فانّ حظّ من كان في مرتبة البطون القرآنيّ شهود الكلام الغيبيّ، و الآيات القرآنيّة عنده من محكمات الكتاب الحقّ.

القرآن نازل من المقام الرّبوبيّ، و يستظهره الحفّاظ أو يكتبونه علىٰ الورق، و هو رفيع الدّرجات، و إن كان نزوله من مقام الغيب مختلف. و إنّ حظّ خاتم الأنبياء منه هو الحقيقة الواردة على مقامه: «فكان قابَ قوسَينِ أو أدنى».[4] و لا حاجز بينه و بين الحقّ تعالى، فلاجرَمَ أنّه كما قال: «نزلتُ نزلة يسيرة». و نزل القرآن الكريم على قلبه المبارك صلّى‌الله عليه و آله مع الاتّصاف بمقام الجمع الثّاني لكافّة الحقائق القرآنيّة، و لكلّ مرتبة أحكام.

***

قلنا: كانت بين الطّالقان و قزوين علاقة عريقة ممتدّة. و بعد أن أصبحت إصفهان مركزاً للإمبراطوريّة الشّيعيّة بهمّة الشّاه عبّاس الأوّل، كان كثير من طلّاب العلم يذهبون إليها لمواصلة دراساتهم العليا بعد إكمال المرحلة التّمهيديّة في مناطقهم، و لم تضارع النّجف

---

١ ـ يُستشفّ هذا المضمون من حديث حارثة. اُنظر: الكافي ٢:٥٤.

٢ ـ تفسير الصافي ١:٥٢.

٣ ـ بحارالانوار ٩٢:٩٣.

٤ ـ النجم: ٩.

الأشرف يومئذٍ اصفهان بسبب حرارة جوّها، و افتقارها إلى الماء العذب الصّافي، و عدم جامعيّتها في العلوم المتداولة. و عندما سيطر الأوباش على إصفهان، اختفى كثير من طلّاب العلم، و توجّه بعضهم إلى العتبات المقدّسة. و على الرّغم من أنّ اصفهان لم تستعدْ مجدها الغابر، لكن نبغ فيها رجال كبار كانت لهم صفة الأُستاذيّة. و كان طلّاب العلم يرونها مكاناً مناسباً لكسب أنواع العلوم. و كان طلّاب الطّالقان يدرسون في حوزتها، كما كان فيها مدرّسون مشهورون من أهل الطّالقان.

كان مير سيّد حسن الطّالقاني أُستاذ الحزين اللّاهيجيّ فقيهاً أُصوليّاً حكيماً عارفاً شاعراً مشهوراً و من أحفاد الشّيخ الأجلّ العارف المشهور الشّيخ زاهد الجيلانيّ. و كان المذكور يدرس العلوم النّقليّة في العتبات المقدّسة، و درس العرفان النّظريّ عند العارف المحققيّ و بلغ فيه درجة رفيعة. كما بلغ الشّيخ محمدعلي المعروف بالحزين اللاهيجيّ مكانةً سامية عنده. و كان هذا الشّيخ يرى أنّ مير سيّد حسن الطّالقانيّ لامثيل له في العرفان النّظريّ.

و قام الشّاه سلطان حسين باخراج جميع أحفاد الشّيخ زاهد الجيلانيّ الّذين كانوا يحظون باحترام الصّفويّين من اصفهان بارشاد مربّيه الملّا باشي، و بحجّة واهية تتلخّص في أنّ العرفان شجرة الزّقّوم، أخرجهم بنحو مَهين و خَرّبَ المكان الّذي كان يقيم فيه الملّا محسن الفيض العزاء. و ممّن نُفي عن مدينته العالم الكبير في زمانه الملّا محمّدصادق الأردستانيّ الّذي عانى من البرد الشّديد و الثّلج الكثير في الطّريق بين نجف‌آباد و اصفهان، و فقد ابنه الصّغير بسبب ذلك.

و نُفي أيضاً المغفور له الحزين اللّاهيجيّ. و كان هذا الرّجل أفضل أحفاد الشّيخ زاهد في عصره. و ترك اصفهان خائفاً مترقّباً و لسان حاله يقول: «ربّ نجّني مِنَ القومِ الظّالمين». و كان يتنقّل من مكان إلى آخر حائراً، وكان الوضع في اصفهان سيّئاً بسبب أخبارها المرعبة و كانت شمس الصّفويّين آخذة بالأُفول تدريجاً، و يعود قرب هذا الأُفول إلى عصر الشّاه سليمان. و فقد هذا الملك قدرته على اتّخاذ القرار منذ أواسط حكومته بسبب عجزه الشّديد. مع هذا، مادام وزيره الأعظم المغفور له الشّيخ علي‌خان زنگنه المعبَّر عنه باعتماد الدّولة على أريكة السّلطة و كان حيّاً، فانّه كان ينجز الأعمال بنحوٍ من الأنحاء. و

كان يقلّل حوالات الشّاه المدمّرة لإيران إلى أدنىٰ حدٍّ، و يبدي خوفه و ذعره من خلوّ خزينة الدّولة.

و يعدّ الشّيخ علي‌خان زنگنه (أميركبير) الحكومة الصّفويّة في عصره. وكان المغفور له الميرزا محمّدخان زنگنه رجلاً كفوءاً ذا درايةٍ، خدم بلاده في الحكومة القاجاريّة بتبريز آمراً عسكريّاً. و كان كيّساً عارفاً بالآداب. و كان الميرزا تقي‌خان أميركبير ـ قدّس سرّه ـ يعمل تحت إشرافه برهة من الزّمن، و تعلّم منه طريق السّلوك و علم الأدب إلى حدٍّ ما. وكان الميرزا محمّدخان من أحفاد الشّيخ علي خان.

كان الميرزا بزرگ قائمقام أحد السّياسيّين الكبار في العصر القاجاريّ. وكان من دهاة عصره و عظماء زمانه. بعد موته، عرف الأجانب الّذين كانوا يتعاملون مع الحكومة الإيرانيّة و عبّاس ميرزا نائب‌السّلطنة أنّهم صنعوا من عبّاس ميرزا غولاً كبيراً في نظرهم بسبب فهم الميرزا بزرگ و نبوغه و علمه، فبانت لهم نقاط ضعفه.

و كان نجل الميرزا بزرگ شخصيّة عظيمة، و أديباً و شاعراً كبيراً، بيد أنّه كان قاسياً، مصاباً بغرورٍ متأصّل في نفسه، و لم يكن كأبيه في أداء الأعمال و إنجازها، لكنّه إذا قيس بمن جاء بعده فإنّه يبزّهم. و كان نائب‌السّلطنة عبّاس ميرزا متفوّقاً أيضاً على أقاربه تفوّقاً بيّناً. و إنّ أحد الأعمال القبيحة الّتي قام بها القائمقام إعماء خسرو ميرزا و أخيه ظانّاً أنّه يقدّم خدمة لمحمّد شاه.

***

اتّخذ عدد من طلّاب العلم و المعرفة القادمين من الطّالقان قزوينَ سكناً لهم بعد ما قدموا إليها من أجل الدّراسة، فتلقّبوا بها على كرور الأيّام و السّنين.

كان سماحة الأُستاذ سيّد أماجد الحكماء و الفقهاء المغفور له السّيّد أبوالحسن القزوينيّ أعلى الله مقامه يقول: جاء جدّنا الأعلى من الطّالقان إلى قزوين للدّراسة و توطّنها. و نحن ذكرنا أنّ والدة الميرزا أبي الحسن القزوينيّ هي بنت العالم الجليل السّيّد علي القزوينيّ صاحب التّعليقات و الحواشي على قوانين الأُصول للميرزا القمّيّ. و كتب السّيّد عليّ شرحاً مفصّلاً على معالم الأُصول، و هو في كمال الإتقان، و قد تعرّض فيه إلى حواشي الشّيخ الأجلّ محمّد تقي على المعالم، و عنوانه: هداية المسترشدين. و كان السّيّد

عليّ من أعاظم تلاميذ الشّيخ الأنصاريّ، و السّيّد حسين كوه كمري.

و كان المغفور له الميرزا رفيعا القزوينيّ من أجلّة تلاميذ الشّيخ الأنصاريّ، و في العلوم العقليّة من تلاميذ الملّا اسماعيل بن محمّد سميع الإصفهانيّ. و كان معاصراً للأُستاذ الشّهير الحكيم المتألّه السّبزواريّ رضوان‌الله عليه. و ذهب والده و أخوه الملّا شفيعا من الطّالقان إلى قزوين لطلب العلم، و توطّناها. كما أنّ جدّ السّادة (شهيدي قزويني) و (الملّا صالح) و أخاه الآخر، كانوا من أهل برغان قريباً من كَرَج أو بين قزوين وكرج، و درسوا في قزوين، و تقدّم أولاده في العلم.

***

الطّالقان منطقة من المناطق التّابعة لطهران، و تقع في الشّمال الغربيّ منها. و هي منطقة جبليّة، و قسم مهمّ منها في وادي شاهرود و أغلب قراها محاذية للرّوافد المتفرّعة من نهر المدينة المذكورة. و يبلغ عدد قراها ثماني و سبعين قريةً. و عدد سكّانها، على ما جاء في الجزء الخامس من معجم معين (قسم الأعلام) الّذي أعدّه الأُستاذ الجليل فضيلة الدكتور معين رحمه‌الله، أربعة و عشرون ألفاً و ثلاثمائة نسمة.

و لعلّ عددهم قد زاد في هذه البرهة الّتي أكتب فيها مقدّمتي (١٤١٧ هـ). و ربما تبعت الطّالقان غيرها من المدن الصّغيرة و القرىٰ في هجرة أهاليها إلى المدن الكبيرة.

القرى و القصبات بمنزلة الرّئة للبلاد. و مادام النّفط، و الغاز، و المعادن موجودة و تُباع، فالمصيبة أقلّ، و لكن إذا نفدت هذه الثّروات فانّ البلدان النّفطيّة تتحوّل إلى بلدان مستجدية، فلا بدّلها من التّفكير بمصيرها.

الطّالقان التّابعة لقزوين هي غير الطّالقان التّابعة لخراسان، الّتي كان منها العالم المحدّث أبو محمّد بن محمود بن خدّاش (المتوفّى ٢٤٤ هـ) الّذي كان يسكن بغداد. واستمع الحديث من جماعة، و هو نفسه كان ناقلًا للحديث، و مات في التّسعين من عمره.

و كان أبوعبدالله السيّديّ من أهل الطّالقان التّابعة لقزوين، و من أئمّة علم الحديث، و أكابر الصّوفيّة في عصره. توفّي سنة ٣٢٠ هـ.

و كان منها أيضاً العالم المحدّث أبوالحسن عبّاد بن عبّاس بن عبّاد (المتوفّى سنة ٣٣٤

أو ٣٣٦ هـ) و قد سمع الحديث من جماعة و هو والد العالم المعروف الصّاحب بن عبّاد.

و اخترع الأُستاذ الكبير و فنّان الأعصار و الدّهور الميرزا عبدالمجيد الطّالقانيّ المعروف بدرويش عبدالمجيد خطّ النّستعليق، و كان ذا ذوقٍ رفيع و قدرة خلّاقة، و لم يبلغ أحد من أُولي الفنّ ما بلغه هذا الشّخص. و ربّىٰ تلاميذ فنّانين كان لهم صيتهم الذّائع. وحظي باحترام الجميع، و دعاه حكّام السّلالة الزّنديّة إلى شيراز ليلحق بهم، فأصابته الحمّىٰ في اصفهان و لم يستطع أن يستجيب لطلبهم. و كتب في آخر رسالة بعثها إليهم يخبرهم أنّ الحمّى الشّديدة قد أنهكت بنيته، و أنّ الأطبّاء أبدوا عجزهم عن معالجته.

***

بعد أن انتقلت العاصمة إلى إصفهان في العصر الصّفويّ، وجدَها (سلطاني بزرگ) أفضل مكان يجدر أن يكون عاصمة لأسباب متنوّعة، فظفر بأحسن موضعٍ لحكومته بهمّته العالية. و تتمتّع المدينة بمناخ يندر مثله، و بيئة تبعث على النّشاط، و كانت فيها مدارس متعدّدة. و الأهمّ من ذلك كلّه أنّ لها سوابق خاصّة من حيث عراقتها، و لذا كانت محطّاً لأنظار الشّعراء، و قاعدة لإقبالهم على تلك الجنّة الثّانية الّتي كان نهر (زنده‌رود) أو (زاينده‌رود) رصيد حياتها:

كأنّ حنين الزّنّرود خلالها ... حنينُ أُسودٍ للمجاعة تزأرُ

ترى ماءها مثل اللُّجين و أرضها ... كجنّة عدنٍ روضُها يتعطّرُ

و عندما انتقلت العاصمة إلى طهران، ظلّت اصفهان محافظة على مركزها العلميّ مدّة مديدة، و كانت لقزوين حوزة علميّة مهمّة نوعاً ما، بيد أنّ الطّلّاب كانوا يقصدون اصفهان لنيل الدّرجات العالية من العلم. و لكن تبدّلت طهران إلى حوزة علميّة مهمّة، و رغب فيها أساتذة كبار، و تقاطر عليها طلّاب العلم من الطالقان، و قزوين و زنجان، و أمصار أُخرى منها آذربايجان، و مدن القفقاز الشّيعيّة المهمّة ـ مع أنّ حوزتها كانت حديثة ـ لدراسة الحكمة و العرفان و الفقه و العلوم الرّياضيّة، و زادتها دارالفنون [جامعة طهران] أهمّيّةً.

و كانت حوزة طهران أقرب حوزة إلى طلّاب الطّالقان. و كان طلّاب العلوم النّقليّة والعقليّة في الماضي يذهبون إلى قزوين الّتي كانت مركزاً مهمّاً ردحاً من الزّمن. أمّا في الفترة الّتي كان فيها السّيّد الدّاماد المعروف بالمير محمّدباقر ـ أكبر فيلسوف إسلاميّ بعد

عصر الخواجه نصيرالدّين الطّوسيّ، و كان معلماً بارزاً في علوم الفقه و الأُصول و الرّجال و الحكمة الإلهيّة ـ فإنّ وجوده في إصفهان اقتاد إليها طلّاب العلم. و توجّه إليها طلّاب من الهند و القطيف و الأحساء، و غيرها من المناطق الشّيعيّة لحضور درس العالم المذكور. و كان الملّا صدرا (صدرالدّين الشّيرازيّ) و ميرفندرسكي، و جماعة من الأكابر من طلّابه. علماً أنّ ميرفندرسكي كان معاصراً للملّا صدرا، و لم يدرس صدرالمتألّهين الحكمة و الفلسفة إلّا عند المير محمّدباقر الدّاماد. و كان ميرفندرسكي فيلسوفاً مشّاءً تابعاً لابن‌سينا. و أفاد من درس العلّامة چلبي بيك في قزوين، و من حوزة درس الملّا ميرزاجان الشّيرازيّ المشهور بفاضل باغنَوي في فارس.[1]

البحث في معنى المعاد

إنّ أحد المباحث المعضلة في القرآن الكريم و الأحاديث و الرّوايات المأثورة عن أهل بيت الوحي و الرّسالة عليهم‌السّلام هو بحث المعاد. و ينبغي ألّا يرجع الّذين لاحظّ لهم من العلم الإلهيّ[2] إلى القرآن الكريم في هذه المسألة.

يعتقد جمهور المتكلّمين بالمعاد الجسمانيّ. و ينبغي الاهتمام التّامّ بهذا البحث الخطير و هو أنّ الحنابلة لايقولون ببقاء الرّوح، و يرون أنّ النّفس الإنسانيّة النّاطقة مادّيّة صِرفة، و يذهبون إلىٰ أنّ القيامة هي هذا العالم المادّيّ المتصرّم المتقضّي، و ينكرون بصراحة

---

١ ـ نسبة إلى (باغنو) القريبة من شيراز. و هو العالم المعروف بالملّا ميرزاجان. كان من أساتذة العلوم العقليّة في شيراز. درس عنده العلّامة چلبي بيك في شيراز. ذكر أصحاب السِّيَر و التراجم أنّ ميرفندرسكي درس في البداية عند العلّامة چلبي‌بيك تبريزيّ، ثمّ نال درجةً عالية عند (إشراق) و هو الميرداماد نفسه.

٢ ـ طلب سيّد العارفين سرّ الأنبياء و إمام العالم أميرالمؤمنين عليه‌السّلام من أصحابه أن يحاججوا الخوارج بالأحاديث الصّحيحة لا بالقرآن الكريم، لأنّ القرآن «حمّال ذو وجوه».

ابتعد البعض عن المباحث العميقة للمعاد المذكور في القرآن. و من المباحث المحيّرة و العويصة مبحث هبوط الإنسان. قال تعالى: «و قلنا اهبطوا بعضكم لبعضٍ عدوٌّ». (البقرة /٣٦) الخطاب هنا للجميع، و في بعض الحالات لآدم و حوّاء.

وردت في كتاب العقل و الجهل من كتاب أصول الكافي روايات مأثورة عن حملة الوحي لا يتيسّر إدراكها لشدّة غموضها. جاء في كتاب العقل: أوّل ما خلق‌اللهُ العقل فقال له: أَقْبِلْ فأَقْبَل، و قال له: أدبر فأدبر... الصّعود و النّزول في العقل (الصّادر الأوّل) و في الإنسان، لأنّ طبيعة الانسان بعد الهبوط لها صعود أيضاً بالوجود التّبعيّ «إنّا إليه راجعون». (البقرة /١٥٦).

عودة الأرواح إلى الأجسام و ما ماثل ذلك من مباحث، و لايهتمّون بالآيات القرآنيّة والأحاديث النّبويّة. و لم يفهموا أنّ الهويّة الإنسانيّة و الحقيقة البشريّة لاتنعدم، و أنّ الإنسان يلتحق بملكوت الوجود بعد الموت.

إنّ أجهل النّاس و أضلّهم عن صراط الحقّ هم الّذين لايعتقدون بجهة التّجرّد و البقاء في الإنسان، و لايتحقّق وجود البرزخ بعد الموت، و لا بعالم المثال و عالم العقل.

هذا الضّرب من الأقوال يُنسب إلى كافّة علماء العامّة و بعض الخاصّة من المحدّثين الّذين لايمتلكون اطّلاعاً كافياً حول الكلام التّحقيقيّ و العلم الإلهيّ.

تَنْبِيهٌ

تنقسم المسائل المرتبطة بالمعاد إلى قسمين:

في قسم من هذه المسائل، يستطيع العقل المنوَّر بنور الإيمان ـ في المباحث المتعلّقة بمعرفة النّفس و كيفية ظهور الإنسان في هذه النّشأة من الوجود، و في الإلهيّات المتكفّلة بكثير من الحقائق ـ أن يبلغ نقطةً معيّنة عن طريق الحضور في مجلس الأساتذة الكبار، و عبرْ تجريد الذّهن، و الدّراسات الدّقيقة في مرحلة الدّراسة.

إنّ فترة الشّباب و ربيع الحياة فترة تكون فيها القوىٰ الدّماغيّة للإنسان، و بالنتيجة نفسه، على استعداد تامّ لاستيعاب المسائل العلميّة، و تستطيع أن تدرك كثيراً من المباحث العالية، و أخيراً فإنّ طريق الفهم مفتوح، و المحجّة واضحة.

القسم الآخر من المسائل و المباحث المرتبطة بمعرفة النّفس في مستوىٰ يعجز العقل البشريّ عن إدراكها و إن كانت له قوّة إدراك قليلة المثيل، و هو أعجميّ في هذا المجال. و أخيراً فانّه في هذه المسائل العويصة، يتعثّر في الأوّليّات المرتبطة بالآخرة. بعامّة، إنّ إدراك مباحث ماوراءالطّبيعة صعب المنال، بيد أنّه سهل المنال في المباحث المتعلّقة بالآخرة.

لم يتجاوز ما كتبه الرّئيس ابن‌سينا[١] عظّم الله قدره في المعاد عدّة صفحات، فكيف بالآخرين؟ أمّا في الشّؤون العامّة و سائر المباحث فقد وفّى الكلام حقّه. و لا يُدْرِك ما بعد

---

١ ـ مازال الرّئيس ابن‌سينا حيّاً بعد ألف سنة و مطالبه الحيّة الخاصّة ليست قليلة في آثاره.

الدّنيا من عوامل و نشآت إلّا من زكّى نفسه فيها، و من بلغ المقامات الرّفيعة بعكوفه على العبادة وفقاً لتعاليم أهل البيت عليهم‌السّلام، و من فُتحت لهم أبواب الغيب تدريجاً.

ما لم يصل السّالك إلى العلم الحاصل من الأعمال فانّ انغماره أو رجوعه إلى الكثرة محتمل. و في مجال الآية الكريمة المباركة «إليه يصعد الكَلِمُ الطّيّبُ و العملُ الصّالحُ يَرفَعُه» وردت إشارات لطيفة من أصحاب الولاية الكليّة إلى العلم الحاصل من العمل، و هي موجودة أيضاً في الآيات القرآنيّة مثل قوله تعالى: «و اتّقوا اللهَ و يعلّمكم اللهُ». و نُقلت في هذا الموضوع أحاديث كثيرة عن رسول‌الله صلّى‌الله‌عليه‌وآله و أميرالمؤمنين عليه‌السّلام و سائر الائمّة ورثة علومهما و مقاماتهما و أحوالهما لايتيسّر إدراك مضامينها عن طريق العقل النّظريّ.

قال بعض العارفين:

«إنّ شجرة طوبى أصل لجميع شجرات الجنّات كآدم ظهر من البنين؛ فإنّ الله لمّا غرسها بيده و نفخ فيها من روحه، زيّنها بثمرة الحليّ و الحلل الّذين فيها زينة للابسها؛ فنحن أرضها كما جعل ما على الأرض زينةً لها...»

نقل العامّة و الخاصّة ما نصّه:

«إنّ طوبى شجرة أصلها في دار عليّ‌بن أبي‌طالب عليه السّلام، و ليس مؤمن إلّا وفي داره غصْن منها؛ و ذلك قول الله تعالى: «طوبى لهم و حُسن مآب.»[1]

كان مولى الموالي أميرالمؤمنين عليه و على أولاده السّلام ذاولاية كلّيّة، و حقيقة هذه الولاية سارية في جميع الأشياء بظهورات مختلفة باعتبار الاستعدادات. و لظهورها في مجال متعدّد خاصّيّة المَجْلى: «و لايزيدُ الظّالمين إلاّ خساراً.»[2] و في الحديث الصّحيح: «ويلٌ لمن كان شفعاؤُه خصماءَه.» و لابدّ من الإذعان «انّ لرسول‌الله شفاعة مقبولة» و هذا حديث تلقّته جميع الفرق صاحبة الرّأي بالقبول، و أوّله بعضهم.

حقيقة طوبى و أس أساسها عليّ بن أبي‌طالب عليه‌السّلام. لذا عبّر عنه بعض العارفين بقولهم: «أقرب النّاس إلى رسول‌الله عليهماالسّلام و سرّ الأنبياء و إمام العالم». و المراد من المأثور «طوبى شجرة في الجنّة» الجنّة نفسها. من هنا نُقل في الحديث المتّفق عليه بين

---

١ ـ الرعد: ٢٩.
٢ ـ الإسراء: ٨٢.

الفريقين أنّ رسول‌الله صلّى‌الله عليه و آله قال: عليّ مع الحقّ و الحقّ مع عليّ، يدور معه حيثما دار. و لهذا الحديث معان متعدّدة، و معناه الحقيقيّ و حقيقته يدلّان على أنّ حظّ أميرالمؤمنين عليه‌السّلام من المقامات مقام «أو أدنى»، و تلك الحقيقة (عليّ عليه‌السّلام) صاحبة جنّة الأسماء و الذّات. و جنّة الأفعال وحدها قاصرة عن قبول الإحاطة العلويّة و صاحب جنّة الصّفات و الذّات في نهاية القرب من ربّ الأرباب: «يدور مع الحقّ حيثما دار و يدور الحقّ معه حيثما دار».

إنّ قرب أُولي السّلوك من طلّاب التّوحيد ـ الّذين ذاقوا طعم العلم الحاصل من العمل ـ إلى الحقّ هو إمّا من قبيل قرب النّوافل، و صاحب هذا المقام يعلم أنّ النّافلة غير مُلزمة، بيد أنّ نيل مقام القرب التّامّ لايحصل بلا عبور من قرب النوافل. و من خواصّ قرب النّوافل هي أنّ الحقّ تعالى قال: العبد يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى كنتُ سَمعه و بَصَرَهُ... و إمّا كبعض أرباب السّلوك أصحاب قرب الفضائل. و في هذا القرب تكون إرادة العبد مندكّة في إرادة الحقّ. و قد فرض الحقّ تعالىٰ عليهم الأعمال و العبادات الّتي يلتزم العبد بأدائها، على خلاف القرب الحاصل من النّوافل الّتي يسوق الحقّ الملتزمين بها إلى مقام القرب، بيد أنّ الأثر المترتّب على الفرائض لايترتّب عليها.

وهم و دفع

القائلون بالتّناسخ ينكرون المعاد، و يعتقدون أنّ النّفس في انتقال دائم من جسم إلى آخر، من هنا فهم ينكرون الحَشر و النَّشر أي: المعاد.

نُقِل عن الأئمّة عليهم‌السّلام أنّهم قالوا: مَنْ قال بالتّناسخ فهو كافر.

من مفاسد التّناسخ إنكار المعاد. و من الأُمور المسلّم بها أنّ عودة الرّوح إلىٰ البدن في القيامة معاد، و أنّ عودتها و تعلّقها بالبدن في الدّنيا تناسخ. و هذا البحث لايرتبط بإحياء الأموات، بل هو أمر آخر.

إنّ مسألة الرّجعة ليست من سنخ إحياء الأموات في النّشأة الدّنيويّة، و ظهور أصحاب الولاية الكلّيّة من المحمّديّين في عالم الدّنيا من غوامض المسائل و المباحث في هذا الباب. و لا يتيسّر إدراك معنى الرّجعة و كيفيّة تحقّقها لكلّ أحد.

إنّ من الآيات العظيمة المحيّرة المربّية للعارف و العاميّ هي الموت في نشأة عـالم المادّة بأمر الحقّ، و الإحياء فيه أيضاً. و هذا الضّرب من الموت و الحياة هو غير الموت في هذا العالم و الحياة في عالم الآخرة: «و نُفِخ في الصّور فَصَعِقَ مَنْ في السّمٰوات و مَنْ في الأرضِ إلّا مَنْ شاءَالله ثمّ نُفِخَ فيه أُخرى فإذا هم قيامٌ ينظرون.»[١] ولو مات أحد في هذه الدّنيا وُحيي بأمر الله تعالى، فانّ موتاً آخر سيدركه أيضاً.

الضّرب الآخر من الموت المقارن للحياة يرتبط بمن تقوم قيامتهم في هذا العالم و لا تأثير لنفخة إسرافيل في مقام السّفر إلى الآخرة مطلقاً. و الموت الّذي سيدرك سكّـان الملك و الملكوت في آخر المطاف يعني أنّهم سيجاورون الحـقّ لمـحة البـرق بسـبب العبادات و تعلّق مشيئة الحقّ بهم ـ إذ بلغوا مقام البقاء بعد الفناء و الفناء عـن الفـنائين و الصّحو الآخر ـ و إذ اكتفت نفوسهم بذاتها و استغنت عن معلّم بشريّ، فمعلّمها شديد القوىٰ؛ و حظيت «بجذبة من جذبات الحقّ يوازي عمل الثّقلين». و الّذين لايتحقّقون بقرب الفرائض، فإنّ سيرهم محبّي.

جاء في آيةٍ كريمةٍ مباركةٍ أنّ الّذين لم تقم قيامتهم في هذه الدّنيا فإنّ أثر صعقة الفناء و حكم الفناء باق إلى أن ينبّههم الحقّ بقدرته الباهرة تبعاً لاسـتعداداتـهم كـي يُـجْزَوا بأعمالهم. و إنّ الّذين تجري عليهم أحكام الصّعق ينقسمون إلى أقسام: بعضهم لايقع عليه العذاب بسبب أعمالهم الصّالحة، و إن كانت الأكثريّة الساحقة غير مشمولة بحكم قرب النّوافل و الفرائض، بيد أنّ أُولي السّعادة يفوزون. و على الرّغم من أنّ منشأ تلك الأعمال المتجسّدة في صور المعاصي يشملهم في بداية ظهور غضب الحقّ، و لكنّ النّاجين أكثر من الهالكين في النّار، و الموحّدون لايخلدون في نار غضب الحقّ، إلّا أنّ المكث و التّفنّن في العذاب النّاتج من حالات و ملكات معيّنة في حدٍّ أنّ الله تعالى نفسه عالم بـحقيقته و مدّته و بالعذاب النّاتج من غضبه ـ وَقودها النّاس، أي: العاصون، و الحجارة، أي: القلوب الّتي هي أقسىٰ من الحجر.

و ينقطع العذاب عن البعض لأسباب مجهولة غامضة على الجميع، ثمّ يعود بعد مدّة لمسوّغات اقتضت، و ينقطع مرّة أُخرى بعد مضيّ فترة. و يُمنى العُصاة بعد قطع العذاب

---

١ ـ الزّمر: ٦٨.

بعذابٍ أشدّ، و هو الخوف من رجوع عذابٍ أبلغ إيلاماً لايمكن وصفه.

«و قالتِ اليهودُ يدُ اللهِ مغلولةٌ غُلّتْ أيديهم وَلُعِنوا بِمَا قالوا بل يداه مبسوطتان». علاقة الحقّ تعالى بنظام الوجود لايخصّ «جهةً دون جهةٍ.»

لمّا كان الحقّ تعالى لايتناهى، و كان وجوداً صرفاً و بسيط الحقيقة، فهو مرتبط بالخلق من جهات مختلفة. و جاء التّعبير عن معيّة الحقّ للموجودات بالمعيّة القيّوميّة، وكما قال أعلم الخلائق و أقرب الموجودات إلى رسول‌الله و سرّ الأنبياء و الأولياء: فهو تعالى دانٍ في علوّه و عالٍ في دنوّه، و قيل ــ و نعم ما قيل ــ: نسبة خلق الأوّل إليه كنسبة خلق الآخر.

لذا تصرّف الحقّ في الأشياء هو من جهات عديدة «و لكُلّ وجهةٌ هو مولّيها». والموجودات متفاوتة من حيث الطّلب، و لكن قد يُتَصَوَّر أنّ جميع الأشياء و الممكنات تطلب الحقّ من وجهٍ واحد.

تُنقل أُمور عجيبة و غريبة و محيّرة حول الأنبياء و الأولياء صلوات‌الله عليهم. و التّفنّن في شرائعهم أظهر و أبرز عند العارفين أُولي الوجد و الإقبال.

كلّما تجلّى من الأسماء الكلّيّة و فروعها الخاصّة على المظهر الإنسانيّ أكثر، كانت عجائب الخلقة فيه أظهر. قال تعالى: «أو كالّذي مرّ علىٰ قرية وهي خاويةٌ على عروشها قال أنّىٰ يُحيي هذه اللهُ بعد موتها فأماته الله مائة عامٍ ثمّ بعثه قال كم لبثتَ قال لبثتُ يوماً أو بعض يومٍ قال بل لبثتَ مائةَ عامٍ فانظر إلىٰ طعامك و شرابكَ لم يتسنّه و انظر إلى حمارك و لِنجعلك آيةً للنّاس و انظر إلىٰ العظامِ كيف نُنشزها ثمّ نكسوها لحماً فلمّا تبيّن له قال أعلم أنّ اللهَ علىٰ كلّ شيءٍ قدير.»[1]

لايستساغ كثيراً أن نتطرّق إلى التّأويل الصّرف القائل: «انّ أبرهة النّفس الحبشيّة لمّا قصد تخريب كعبة القلب الّذي هو بيت الله حقيقةً و الاستيلاء عليها...».

عند ما مرّ عُزير علىٰ قرية خاوية، أملى عليه ذوقه و شوقه إلى سِرّ القَدَر و طلبه شهود الإحياء، فقال مستبعداً: «أنّى يُحيي هذه الله بعد موتها؟»

استبعاد الأنبياء قدرةَالله المطلقة ليس له صورة حقيقيّة: فالحقّ تعالى أماته مائة عامٍ

---

١ ــ البقرة: ٢٥٩.

ثمّ بعثه. و وقع ما وقع من ناحية القدرة الإلهيّة المطلقة إظهاراً عينيّاً و استجابة لطلب عُزير مشاهدة إحياء الأموات عيناً.

إنّ ما ذكر حول عُزير يماثل ـ من جهةٍ ـ طلب إبراهيم عليه‌السّلام إذ خاطب الحقّ قائلاً: «ربِّ أرِني كيف تُحيي الموتىٰ.»

إنّ القصد من هذين المثالين إحياء الموتىٰ لا الرّجوع إلى الحقّ في الآخرة.

صرّح بعض الباحثين أنّ سؤال إبراهيم عليه‌السّلام المبدأ الفيّاضَ و طلب عُزير عليه‌السّلام ليسا على سبيل الاستبعاد، و إنْ توهّم أهل الظّاهر ذلك «فالمتحقّق بمقام النّبوّة و الولاية لايستبعد من الله القادر الموجد المحيي المميت أن يعيد الأموات و يوجدها مرّة أُخرىٰ، بل المؤمن بالأنبياء و الكامل في إيمانه لايستبعد ذلك، فإنّه يقدح في إيمانه.»

لا وجه لتوجيه الإماتة و الإحياء عند عُزير و إبراهيم صلوات‌الله عليهما على التّمثّل البرزخيّ و الإنشاء في عالم المثال الكلاميّ. و قام بعض أرباب التّأويل بإدخال آيات الإعجاز الصّريحة في باب التّأويل بنحوٍ يدفع الإنسان الجاهل بالمبادئ العامّة للتّفسير و التّأويل إلى الإنكار تماماً. و قصّة أصحاب الفيل مشهورة و قد وقعت في زمنٍ قريب جدّاً من زمن النّبيّ صلّى‌الله عليه و آله.

من اللافت للنّظر أنّ إحياء الأموات و إماتة الأحياء لا ينحصران في طريق واحد، ولو كانت السُّنّة الإلهيّة جارية ـ بنحو عامّ ـ على أنّ الموجودات الّتي يشملها الحشر و النّشر مختلفة: فحشر الإنسان استقلاليّ، و الحيوانات تحشر تبعاً للإنسان.

كان القدماء يظنّون أنّ الأرض في وسط عالم الأجسام، و عروض الفناء محالٌ عليها.

لاشكّ أنّ للأرض و سائر الكرات عمراً خاصّاً و سيحين الوقت الّذي تخلو فيه الأرض من أهلها، و تفنىٰ. و الآيات المباركة النّازلة في أمر القيامة كقوله تعالىٰ: «إذ الشّمسُ كوِّرت»، و قوله سبحانه: «و إذا النّجوم انكدرت»، و قوله جلّ شأنه: «و إذا السّماء انفطرت»، صريحة في المعاد مع فناء النّشأة الدّنيويّة.

قال بعض المحقّقين: «الدّنيا باقية مادام فيها هذا الكامل». المراد من الكامل خاتم الأولياء الّذي هو من أشراط السّاعة، و به يرتبط قيام القيامة. و المراد من خاتم الأولياء

المهديّ الموعود، و محمّد من أسمائه، إذ قال خاتم الأنبياء صلّى‌الله عليه و آله و سلّم: اسمه اسمي و كنيته كُنيتي و له المقام المحمود.

القصد من المقام المحمود مقام قاب قوسين أو أدنىٰ. و من بلغ هذا المقام فهو أقرب النّاس إلى الله و سرّ الأنبياء و الأولياء.

چو او با خواجه دارد نسبت تام — از او با ظاهر آمد رحمت عام[1]

النّسبة التّامّة هي النّسبة المعنويّة و الظّاهريّة.

و المهديّ عليه‌السّلام منسوب إلى رسول‌الله صلّى‌الله عليه و آله نسبة البُنوّة كما نقل العامّة و الخاصّة.[2]

ظهور كلّ او باشد بـه خـاتم — بدو يابد تمامى هر دو عالم[3]

المراد من الخاتم خاتم الأولياء. و الدّليل على صحّة هذا الكلام عجز البيت المتقدّم: به يبلغ العالمان (الدّنيا و الآخرة) كمالَهما.

قال رسول‌الله صلّى‌الله عليه و آله: يرضى عنه ساكن السّماء و ساكن الأرض. لايَدَع السّماء من قطرها شيئاً إلّا صبّته مدراراً.

و تُظهر الأرض بركاتِها به حتّى «يتمنّى الأحياء إحياء الأموات.»

شود او مقتداى هر دو عالم — خليفه گـردد از اولاد آدم[4]

حول ظهور خاتم الولاية المحمّديّة المطلقة، انظر: شرح گلشن راز، ص ٣٠٩ فما بعدها. فقد جاء فيه كثير من الإشكالات و الموضوعات السّامقة في أطوار ولاية الإمام المهديّ عليه‌السّلام و أصل الولاية، بدأ بها الكتاب و انتهى بمطالب تخصّ أنصار الولاية.

---

١ ـ لمّا كانت له مع الله نسبة تامّة، فقد ظهرت منه الرّحمة العامّة.

٢ ـ المراد هو الباحثون منهم، لا المتفقّهون من بعض المذاهب، إذ منهم من يقول: لم يولد بعد، و منهم من يقول: هو تابعٌ لعيسىٰ عليه‌السّلام. و بعض الجهلة المغرورين ينكرونه و يزعمون أنّه من صنع اليهود. و من الثّابت أنّ القائلين بهذا قليلون. و يستبين لنا في أدنى مراجعة أنّ العرفاء الباحثين الكبار ذهبوا إلى أنّ المهديّ عليه‌السّلام هو آخر وليّ ذي مقام رفيع، و هو صاحب الولاية المطلقة و وارث الأنبياء و الأولياء جميعهم. و إنّ ظهوره عليه‌السّلام من الخفاء هو بأمر الحقّ. و المتصرّف في الباطن و الظّاهر من أشراط السّاعة و مقدّمة لظهور الدّولة الحقّة على الإطلاق. و قد ناقشت ما يخصّ الإمام المهديّ الموعود بالتّفصيل في مقدّمتي على فصوص الحكم، و في التّعليقات على الفصّ الشّيثيّ.

٣ ـ تجلّى ظهوره تعالى في خاتم أوليائه، و به يبلغ العالمان (الدّنيا و الآخرة) كمالَهما.

٤ ـ سيصبح (الإمام عليه‌السّلام) مقتدى العالمين و خليفة النّاس.

***

يطيب لي أنّ أعبّر عن سروري لطبع كتاب منهج‌الرشاد في معرفة المعاد (الكتاب النّفيس الّذي ألّفه الآخوند الملّا نعيما الطّالقاني أحد تلاميذ الحوزة المباركة للمغفور له الفقيه الباحث النّادر المثال في مراحل الفقه السّيّد محمّد الإصفهانيّ المشهور بالفاضل الهنديّ، و من تلاميذ الملّا محمّدصادق الاردستانيّ في الإلهيّات) بجهود صديقي العزيز فضيلة حجّةالإسلام و المسلمين علي‌أكبر الهي الخراسانيّ رئيس مجمع‌البحوث الإسلاميّة في مشهد المقدّسة، و معاونه صديقي الفاضل الكريم محمّدرضا مرواريد.

إنّ طبع كتاب منهج‌الرّشاد بأجزائه الثّلاثة يستلزم مصاريف باهظة، مع أنّه كتاب مفيد، و قليل المثيل في مستواه. و لايتولّى طبع هذا النّوع من الكتب إلّا مَنْ كان من طلّاب العلم و المعرفة، و أدرك أهمّيّة الكتاب ـ بخاصّة مثل هذا الكتاب الّذي يدور حول المعاد بقسميه: الجسمانيّ، و الرّوحانيّ ـ و عرف نفاسته و علم أنّ المؤلّف قد أدّىٰ ما عليه بعد المعاناة و الاضطلاع بتصنيف كتاب عميق و دقيق، و أثرٍ ثمين في أهمّ مباحث الكتاب و السُّنّة.

إنّ الأشخاص الّذين يبادرون إلى طبع كتاب متقن و دقيق هم ممّن يعيرون اهتماماً بمحتوى الكتاب و يعلمون أنّ الباحثين يرغبون في هذا النّوع من الكتب.

از محقّق تا مقلّد فرقهاست   آن يكى كوهست و آن ديگر صدا[١]

يحسن بي في ختام هذه المقدّمة أن أشكر جميع الإخوة الّذين ساهموا في طبع هذا الكتاب و نشره بنحو من الأنحاء، و أرجو لكافّة الباحثين الأفاضل في مجمع البحوث الإسلاميّة مزيداً من الخير و التوفيق.

السّيّد جلال‌الدين الآشتيانيّ
مشهد المقدّسة
جمادى‌الآخرة ١٤١٧ هـ

---

١ ـ شتّان بين المحقّق و المقلّد، فذلك جبل و هذا صداه.

مقدّمة المصحّح

نقلها الى العربية: علي هاشم الأسدي

بسم‌الله الرّحمن الرّحيم و به نستعين

أرى من المناسب أن أكتب تمهيداً لهذا الكتاب بغية التّعرّف على مؤلّفه أكثر فأكثر، مع أنّ الحكيم المتألّه سماحة الأُستاذ السّيّد جلال‌الدّين الآشتياني دامت إفاداته قد صدّره بمقالة مفصّلة كمقدّمةٍ له. و يشمل تمهيدي عدداً من الموضوعات الآتية:

الموضوع الأوّل: أنامع الأُستاذ الآشتيانيّ دامت إفاداته في حديثه عن المرحوم الملّا نعيما و أُسرته إذ قال: «كان رجال أُسرته من علماء الدّين». و ينبغي مراجعة المصادر الآتية للاطّلاع على ترجمة هذه الأُسرة:

* مقدّمته الأُستاذ الآشتيانيّ دامت إفاداته.
* مقدّمة أيضاً على أصل الأُصول للملّا نعيما في تسع عشرة صفحة، طبعة سنة ١٩٧٩ م.
* مقدّمة على أصل الأُصول المطبوع في الجزء الثّالث من «مختارات من آثار الحكماء الإلهيّين في ايران» في أربع صفحات.
* مقدّمة الإخوة محمّدرضا عطائي قوچاني، و محمّدرضا هادي نيكي، و محمّدحسن نصيري (نصيرالإسلام) على منهج‌الرّشاد في عشرين صفحة.
* أعلام الشّيعة للعلاّمة الطّهرانيّ، أعلام القرن الحادي عشر و الثّاني عشر، ذيل عنوان الطّالقاني، و البرغاني، و أحياناً القزوينيّ.
* أعيان الشّيعة للسّيّد محسن الأمين، ج ٤٧، ص ١٠١، طبعة قديمة و ج ١٠، ص ٨١ طبعة جديدة.
* أمل الآمل للشّيخ الحرّ العامليّ، ج ٢، ذيل عنوان الطّالقانيّ.

* رياض العلماء للأفندي الإصفهانيّ، ج ٥، ذيل عنوان الطّالقانيّ.
* الذّريعة للعلاّمة الطّهرانيّ، ج ٦، ١١، ١٥، ١٦، ١٧، ٢٦ (كتب الملاّ نعيما).
* مينو در يا باب الجنّة قزوين للسّيّد محمدعلي گلريز، الطّبعة الثّانية (فصل الأُسر).
* دائرةالمعارف تشيّع، الجزء الأوّل، ذيل «آل طالقاني»، «آل حكيمي»، «آل برغاني».
* فهرس مخطوطات مكتبة مجلس الشّورى الإسلامي، ج ٥، ج ١٩. (أصل الأُصول و منهج الرّشاد).
* فهرس مخطوطات مكتبة آيةالله المرعشيّ (قم)، ج ٦، ج ١٧. (حدوث العالم و العروة الوثقى).
* فهرس مخطوطات مكتبة مدرسة مروي، طهران (منهج الرّشاد، حدوث العالم، تنقيح المرام).
* مجلّة الحوزة، العدد ٥٨، مقاله «مدرسه فلسفى قزوين».
* مجله آيينه پژوهش (مرآة التّحقيق) العدد ١٥، مقالة بعنوان «ملاّ نعيما و منهج الرّشاد».
* مجله پيام حوزه (رسالة الحوزة) العدد ١٤، مقالة بعنوان «ملّا نعيماى طالقانى و خاندان او».
* مقدّمه كتاب موسوعة البرغاني في فقه الشّيعة، للأخ عبدالحسين الصّالحيّ.
* المآثر والآثار، اعتماد السّلطنة.
* تلاميذ العلاّمة المجلسيّ، للسّيّد الحسينيّ الأشكوريّ، ذيل الطّالقانيّ.
* زندگى‌نامه علاّمه مجلسى (سيرة العلاّمة المجلسيّ) المرحوم مهدوي، ذيل «شاگردان علاّمه مجلسى» (تلاميذ العلاّمة المجلسيّ).

الموضوع الثّاني: الجدّ الثّاني للملاّ نعيما هو المرحوم الملاّ محمّد كاظم الطّالقانيّ.

ذكره الشّيخ الحرّ العامليّ رحمه‌الله في أمل الآمل ٢:٢٩٥ بقوله:

«مولانا محمّدكاظم الطّالقانيّ أصلاً القزوينيّ مسكناً من الأفاضل المعاصرين. كان مدرّساً في مدرسة النّوّاب فى قزوين. مات في المحرّم سنة ١٠٩٤».

و نُقل هذا الكلام نفسه فى رياض العلماء ٥:١٥٣، و أعلام الشّيعة فى القرن الحادي عشر: ٤٦٣.

و جاء في مقدّمة كتاب موسوعة البرغانيّ نقلاً عن العلاّمة الطّهرانيّ أنّ الشّيخ الحرّ العامليّ لايطلق كلمة (مولانا) إلاّ على أشخاص مثل الملاّ محمّد تقيّ المجلسيّ، و الملاّ

محمّد صالح المازندرانيّ، و هما أكبر منه سنّاً و أعظم شأناً و شهرةً. يضاف إلى ذلك أنّه لم يصفه بعبارة «من الفضلاء» بل قال: «من الأفاضل».

الجدّ الأوّل للملّا نعيما هو المرحوم الملّا محمّدجعفر الطّالقانيّ الملقّب بـ «فِرِشْتَه». وصفه العلّامة المجلسيّ رضوان‌الله تعالى عليه في إجازته له فقال: «المولى الأولى، الفاضل الكامل، الصّالح الفالح، المتّقيّ الذكيّ الألمعيّ مولانا محمّدجعفر الطّالقانيّ خلف المولى المبرور المغفور مولانا محمّدكاظم الطّالقانيّ». تاريخ هذه الإجازة ١٠٩٥ هـ، و تاريخ وفاته ١١٣٣ هـ. له مقبرة في طالقان يزورها الوافدون.[1]

قال فضيلة عبدالحسين الصّالحيّ: كتاب اشتراط الحسّ في الشّهادة من آثاره الفذّة في كيفيّة شهادة الصُّمّ البُكم و هو يدلّ على تعمّقه في المسائل العقلانيّة. و قد جمع فيه بين الفقه و المسائل الفلسفيّة. و من آثاره الأُخرىٰ «حواشى بر كتب فلسفى و رسائل حكمى».[2]

كانت في قزوين مدرسة بأسم مدرسة الملّا محمّدجعفر الطّالقانيّ عُرفت فيما بعد بمدرسة حسن‌خان.

والد المترجَم له هو الملّا محمّدتقي الطّالقانيّ رحمه‌الله أحد تلاميذ الميرزا حسن بن الملّا عبدالرّزّاق اللاهيجيّ.[3] جاء في مقدّمة موسوعة البرغانيّ: «هو من أكابر علماء الإماميّة و مراجع التّقليد. و من مؤلّفاته غاية المرام في شرح شرائع الإسلام.» ورد في أعلام الشّيعة في القرن الثّاني عشر: ١١٧ أنّه توفّيّ سنة ١١٦١.

أخو الملّا نعيما هو الملّا محمّد المشهور بالملائكة المتوفّىٰ سنة ١٢٠٠ هـ. و هو والد الملّا محمّدتقي البرغانيّ المعروف بالشّهيد الثّالث، و الملّا علي البرغانيّ، و الملّا محمّد صالح البرغانيّ مؤلّف الكتاب العظيم غنيمة المعاد في شرح الإرشاد المطبوع قسم منه في أجزاء تحت عنوان موسوعة البرغانيّ.

و من مؤلّفاته تحفة الأبرار في تفسير القرآن. و هو أوّل من عُرِفَ من هذه الأُسرة

---

١ ـ أعلام الشّيعة في القرن الحادي عشر: ٤٦٣؛ و القرن الثّاني عشر: ١٣٧؛ موسوعة البرغاني: ١٤؛ تلاميذ المجلسيّ: ٨٩؛ زندگى‌نامه علّامه مجلسى ٢: ٢٤.

٢ ـ مجلّة حوزه، العدد ٥٨، ص ١٨٤.

٣ ـ نفسه.

بالبرغانيّ، و مدفنه في برغان أيضاً.[١]

الأخ الآخر للملّا نعيما هو الملّا محمّدجعفر الطّالقانيّ والد الملّا آغا القزوينيّ المشهور بالحكميّ. و هو والد الشّيخ أحمد الحكميّ. و كان الشّيخ أحمد المتوفّى سنة ١٣٤٠ تقريباً من زعماء علماء قزوين و قادة الحركة الدّستوريّة (المشروطة)، ينتسب إليه الملّا آغا المتوفّى سنة ١٢٨٥ و قسم من أُسرة الحكميّ في قزوين.[٢]

قال فيه اعتماد السّلطنة:

الآخوند الملّا آغا الحكميّ القزوينيّ من فحول فلاسفة الإسلام، و كان «صدرالدّين» عصره. و كان طلّاب العلوم العقلانيّة يفدون على عتبته من أقصىٰ نقاط ايران و يقبّلونها. و تربّى على يديه المرحوم آغا رضا قُلي القزوينيّ الّذي طار صيته في البلاد.[٣]

نجل الملّا نعيما هو الملّا محمّدتقي الطّالقانيّ رحمه‌الله سَمِيُّ جدّه. جاء في موسوعة البرغانيّ:

«هو حكيم، فيلسوف، زعيم و رئيس، من أكابر علماء عصره، و له رسالةٌ في صلاة المسافر و رسالة في الرّضاع و غيرها».

الملّا يوسف حفيد الملّا نعيما، المتوفّى زهاء سنة ١٢٦١، ابن الملّا محمّدتقيّ، من حكماء القرن الثّالث عشر، و كان مدرّساً للحكمة في المدرسة الصّالحيّة بقزوين، و هو أوّل مَن عُرِف مِن هذه الأُسرة بالحكميّ، و أصبح لقبه عنواناً لأُسرته. من آثاره حواشٍ على أسفار الملّا صدرا.[٤]

قال فيه اعتماد السّلطنة: كان أوّل أُستاذ لكتب الحكمة المتعالية في دارالسّلطنة (قزوين)، و ربّى فيها أفاضل طلبة العلوم العقلانيّة، و كان فذّاً في زهده و عبادته.[٥]

حفيد الملّا نعيما، نجل الملّا يوسف هو الشّيخ أحمد الحكميّ، و كان من علماء قزوين أيضاً.[٦]

ذكر الأُستاذ الآشتيانيّ أنّ بين أحفاد الملّا نعيما المعروفين بلقب (نعيمائى) كثيراً من

---

١ ـ أعلام الشّيعة في القرن الثّاني عشر: ٧٠٥؛ موسوعة البرغانيّ: ١٤.
٢ ـ دايرة المعارف تشيع ١: ١٦٣.
٣ ـ المآثر و الآثار: ١٨٢.
٤ ـ دائرة المعارف تشيّع ١: ١٦٣.
٥ ـ المآثر و الآثار: ١٦٣.
٦ ـ دائرة المعارف تشيّع ١: ١٦٣.

العلماء، و معظمهم من الأُدباء و الشّعراء.

هذه نبذة موجزة عن حياة آباء المرحوم الملّا نعيما و إخوته و أولاده و أحـفاده، و جميعهم كانوا من العلماء و الحكماء، و يعرفون بألقاب الطّالقانيّ، و البرغانيّ، و الحكميّ، و النّعيمائيّ.

الموضوع الثّالث: أمّا سيرة الملّا نعيما نفسه فنأسف أنّنا لانمتلك معلومات وثائقيّة دقيقة حول تاريخ ولادته و وفاته، و أساتذته و تلاميذه، و مدفنه.

و يمكن أن نخمّن أنّه ولد قبل سنة ١٠٠٠ هـ. اعتماداً علىٰ نسخة من (حاشية دواني على شرح المطالع) و (حاشية مير سيّد شريف) عليه بخطّ الملّا نعيما، و كانت في مكتبة مجدالدّين نصيري بطهران،[1] و تاريخ كتابتها ١١١٥.

فرغ الملّا نعيما من تأليف كتاب العروة الوثقىٰ سنة ١١٥٨ هـ. [2] إذن، كان على قـيد الحياة حتّى هذا التّاريخ. أمّا تاريخ وفاته، فلعلّه كان في سنة ١١٨٠ هـ تقريباً كما جاء في مقدّمة موسوعة البرغاني، و مقالة الأخ صالحي في مجلّة الحوزة. و هذا التّاريخ يتناسب مع تاريخ وفاة أبيه سنة ١١٦١ هـ مع أنّ البعض ذكر أنّ أباه مات سنة ١١٨٦ هـ، و ذكر آخرون أنّه مات سنة ١١٨٩ هـ،[3] فيكون قد عمّر قرابة مائة و عشرين سنة في الأقلّ.

أمّا أساتذة الملّا نعيما، فقد ذكر سماحة الأُستاذ الآشتيانيّ و سماحة الأخ صالحي أنّه حضر درس أبيه بقزوين، ثمّ أفاد في اصفهان من الملّا محمّدصادق الأُردستانيّ المتوفّى سنة ١١٣٤ هـ، و الفاضل الهنديّ المتوفّى سنة ١١٣٧ هـ عدد سنين.

هاجر إلى قم بعد هجوم الأفغان على إصفهان، و فيها آلّف كتابه أصل الأُصـول سـنة ١١٣٥ هـ، ثمّ رحل إلىٰ قزوين و الطّالقان، و كتب فيهما رسالة حدوث العالم.

ذكره صاحب كتاب أعيان الشّيعة (اعتماداً على نسخة كان قد رآها و سنذكرها لاحقاً) بقوله: محمّد نعيم بن محمّدتقيّ المشهور بالعرفيّ الطّالقانيّ. و قال الملّا نعيما نفسه فـي بداية كتاب أصل الأصول:

---

١ ـ الذّريعة ٦: ١٣٣.
٢ ـ فهرست مخطوطات مكتبة آيةالله المرعشيّ، ١٧: ٣٢٠.
٣ ـ مجلّه حوزة، العدد ٥٨، ص١٨٨؛ دائرةالمعارف تشيّع: ١٩٤.

لكاتبه و مالكه و مؤلّفه و واقفه الملّا نعيما المعروف بالعرفيّ الطّالقانيّ.[١]

و لعلّ المستنبَط من هاتين العبارتين أنّه كان ذا قريحة شعريّة، و (العرفيّ) لقب اختاره لنفسه، بيد أنّا لم نجد له شعراً حتّى الآن.

و نقرأ للأُستاذ الآشتيانيّ حول مدفنه: لم يكن الملّا نعيما شخصيّة مغمورة قطّ، فقد كان من مشاهير العلماء، و ضريحه بين نور و طالقان مطاف أُولي الإقبال.

الموضوع الرّابع: إنّ ما اطّلعنا عليه و تتبّعناه من مؤلّفات المرحوم الملّا نعيما في الفهارس و غيرها ـ مضافاً إلىٰ منهج الرّشاد ـ هو كما يأتي:

١ ـ رسالة أصل الأُصول. تاريخ التّأليف ١١٣٥ هـ. ثلاث نسخ منها في الجزء الخامس من فهرس مخطوطات مجلس الشّوریٰ الإسلاميّ، و نسخة في فهرس مخطوطات مدرسة مروي بطهران. و جاء في الجزء السّادس و العشرين من الذّريعة نسختان منها. و رأى العلّامة الطّهرانيّ عند المرحوم الشّيخ أسدالله دهاقاني (المعروف باسماعيليان مؤلّف فهارس شرح نهج‌البلاغة لابن أبي الحديد، طبعة قم) نسخة أُخرىٰ منها كانت قد كتبت من النّسخة الأصليّة سنة ١١٣٦ هـ.

صدرت رسالة أصل الأُصول قبل سنين بتصحيح الأُستاذ الآشتيانيّ و مقدّمته و تعليقاته، و ذلك في صورتين. و جاء في فهرس مخطوطات مجلس الشّوریٰ الإسلاميّ، ج ١٩، ص ٣٦٠ و أعلام الشّيعة في القرن الثّاني عشر، ص ٧٩٠ رسالة ناقصة بعنوان (رسالة في الوجود) للملّا نعيما. و إذا طابقنا بدايتها مع بداية رسالة أصل الأُصول تبيّن لنا أنّ هذه الرّسالة النّاقصة نسخة أُخرىٰ من أصل الأُصول. من هنا عُرفت ثماني نسخ من هذه الرّسالة لحدّ الآن.

٢ ـ فصل الخطاب في تحقيق الصّواب. رسالة في القضاء و القدر. تحتفظ مكتبة مجلس الشّوریٰ الإسلاميّ بنسخة منها. انظر: الذّريعة ١٦: ٢٣٠.

٣ ـ حدوث العالم. تمّ تأليف هذه الرسالة في قزوين و الطّالقان سنة ١١٣٦ هـ . و هي تحتوي على مقدّمة و ثلاثة فصول و خاتمة.[٢] نسخة من هذه الرّسالة في مكتبة آيةالله

---

١ ـ مقدّمة الأُستاذ الآشتيانيّ دامت إفاداته.

٢ ـ أعلام الشّيعة في القرن الثّاني عشر: ٧٩٠.

المرعشيّ في ٣٠٠ صفحة،[١] و نسخة أُخرى منها في مكتبة مدرسة مروي بطهران.[٢]

٤ ـ تنقيح المرام في شرح تهذيب الأحكام. يشمل جزء منه باب الحيض إلى التّيمّم في ٣٠٠ صفحة من القطع الرّحليّ بخطّ المؤلّف. و هذا الجزء موجود في مكتبة مدرسة مروي بطهران. تاريخ التّأليف: ١١٤٧ هـ.[٣]

٥ ـ العروة الوثقىٰ في إمامة أئمّة الهدىٰ. تحتفظ مكتبة آية‌الله المرعشيّ بنسخة من هذا الكتاب.[٤] يتألّف هذا الكتاب من مقدّمة و خمسة أبواب في ٥٠٠ صفحة. تاريخ التّأليف: ١١٥٨ هـ.

٦ ـ رسالة في جريان التّشكيك في العرضيّات و الذّاتيات. ذُكرت هذه الرّسالة في آخر مقدّمة رسالة أصل الأُصول.[٥]

٧ ـ الحواشي علىٰ شرح الإشارات. ذُكر هذا الكتاب أيضاً في أواخر مقدّمة رسالة أصل الأُصول.[٦]

٨ ـ الحاشية على الحاشية للدّواني على حاشية المير السّيّد الشّريف على شرح المطالع. رأى صاحب أعيان الشّيعة نسخة من هذا الكتاب في كرمانشاه، تاريخ التّأليف: ١١٢٣هـ[٧]

٩ ـ رسالة في العلم. كانت هذه الرّسالة ملحقة بنسخة من أصل الأُصول في مكتبة مدرسة آية‌الله البروجرديّ في النّجف الأشرف. و احتمل صاحب الذّريعة أنّها من تأليف الملّا نعيما أيضاً.[٨]

١٠ ـ كان الملّا نعيما قد وعد في رسالة أصل الأُصول أن يؤلّف رسالة حول مسألة صدور الكثير عن الواحد.[٩]

الموضوع الخامس: يعدّ كتاب منهج الرّشاد في معرفة المعاد من أهمّ الكتب المؤلّفة في المعاد و إثبات الجسمانيّ منه. قال الأُستاذ السّيّد جلال الدّين الآشتيانيّ دامت إفاداته فيه:

١ ـ فهرس مكتبة آية‌الله المرعشي ٦:٢٧.
٢ ـ فهرس مخطوطات مكتبة مروي: ٣٣٠
٣ ـ فهرس مروي: ٩٤.
٤ ـ فهرس مكتبة آية‌الله المرعشي ١٧: ٣٣٠.
٥ ـ منتخباتى از آثار حكماى ايران ٣:٣٨٩. [مختارات من آثار حكماء ايران].
٦ ـ نفسه ٣:٣٨٥.
٧ ـ أعيان الشّيعة ١٠:٨١، طبعة جديدة.
٨ ـ الذّريعة ١٥:٣١٦.
٩ ـ نفسه ١٧:٩؛ فهرس مخطوطات مجلس الشّورىٰ الإسلاميّ ٥:٤٦؛ أصل الأُصول: ٩٠، طبعة ١٣٥٧.

«هذا الكتاب فريدٌ في بابه. و كنتُ أبحث عن كتابٍ في المعاد عدد سنين على أن يكون مؤلّفه مفسّراً، فقيهاً، حكيماً، عارفاً حتّى عثرتُ على نسخة منه في مكتبة مجلس الشّورىٰ الإسلاميّ. و كلّفتُ ثلاثة من طلّاب مرحلة الماجستير أن يجعلوها رسالتهم لنيل الماجستير، و الحقّ أنّهم لم يدّخروا وسعاً في سبيل ذلك.[1] [تصحيح الكتاب و طبعه]. و سيمثّل هذا العمل خدمة كبيرة. و ثوابه الأُخرويّ يفوق ثواب كتاب في الفقه و الأُصول أضعافاً مضاعفة. [و أثبت] المؤلّف فيه المعاد الجسمانيّ كما سُئل عن كيفيّته في الآية الكريمة المباركة: رَبِّ أرِني كيف تُحيي الموتىٰ، و عالج ما يرتبط به من مشكلات، و دحض ما أُثير عليه من شبهات من خلال الإحاطة بكلمات أعلام الفنّ، بخاصّة صدرالمتألّهين، و الإلمام بالرّوايات و التّفسير و شيء أعلى من التّفسير الظّاهريّ، مع حفظ القواعد العقليّة و أفكار المحقّقين.»

توجد من هذا الكتاب نسختان: الأصل بخطّ المؤلّف في مكتبة مجلس الشّورىٰ الإسلاميّ، و الثّانية استُنسخت على النّسخة الأصليّة و هي في مكتبة مدرسة مروي بطهران.

الأصليّة ذات ٢٤٤ ورقة. و يشمل الكتاب مقدّمة و خمسة أبواب و خاتمة، و سيطبع في ثلاثة أجزاء إن شاءالله تعالىٰ.

يشمل الجزء الأوّل مقدّمة الكتاب، و الورقة (١-٨٤). و هو الآن بين أيديكم. و يمكنكم أن تتعرّفوا على محتواه من خلال نظرة مجملة علىٰ دليل موضوعاته. و من الضّروريّ أن نذكّر بأنّ موضوعات الجزء الثّاني و الثّالث من الكتاب تفصيل لموضوعات الجزء الأوّل منه و تبيين لها.

الأبواب الخمسة و خاتمة الكتاب، الّتي تُشغل الجزء الثّاني و الثّالث هي كالآتي:

«الباب الأوّل في إثبات النّفس و إنّيّتها و تحديدها من حيث هي نفس، و أنّها ليست بجسم و لا عَرَض و أنّها غير البدن و أجزائه و اعضائه و آلاته و قواه و أعراضه.»

هذا الباب الشّامل الورقة (٨٥-١١٠) من النّسخة الأصل يضمّ لفظ كتاب الشّفاء

---

١ ـ في الوقت الّذي كان سماحة الأُستاذ راضياً عن عمل هؤلاء الثّلاثة الأفاضل (عطائي، هادي نيكي، نصيري)، اختارني لتصحيح الكتاب و إعداده للطّبع بنحو أدقّ.

لابن‌سينا و شرحه و تنفصيله. و جاء في آخره:

«إنّك بعد ما أحطتَ خبراً بتفاصيل ما نقلنا عن الشّيخ في الشّفاء في هذا الفصل، و ما ذكرناه في تحريره، يظهر لك ما عقدنا الباب لأجله، و هو إثبات النّفس و إنّيّتها و تحديدها من حيث هي نفس، و انّها ليست بجسم و لا مزاج و لا عرض، و أنّها غير البدن و أعضائه و أجزائه و حواسّه و قواه و أعراضه.»

«الباب الثّاني في بيان حقيقتها و مهيّتها من حيث إنّها جوهر مجرّد عن المادّة في ذاتها، و في أنّها واحدة بالذّات المختلفة بالاعتبار، و من حيث الأفعال و لها قوى متعدّدة تختلف أفاعيلها لاختلاف قواها.»

يشمل هذا الباب الورقة (١١١-١٥٣) من النّسخة الأصل، و هو يدور حول تجرّد النّفس.

شُرحت في بداية هذا الباب أربعة أحاديث حول الرّوح في خمس أوراق نقلاً عن كتاب الكافي للكُلينيّ و الاحتجاج للطّبرسيّ.

و دار الكلام في أواخر الباب أيضاً حول حديث من كتاب الكافي و دعاء من الصّحيفة السّجّاديّة، و ظنّ البعض أنّه يدلّ علىٰ عدم تجرّد النّفس، و يقع هذا الكلام في أربع صفحات.

الباب الثّالث في تعديد قوىٰ النّفس الإنسانيّة على ما هو المشهور بين الجمهور، و الإشارة إلىٰ نبذ من الحكمة فيه فيما لعلّه يحتاج إلىٰ بيان الحكمة فيه.

يشغل هذا الباب (الورقة ١٥٤ إلىٰ الورقة ١٦٩) من النّسخة الأصل.

الباب الرّابع (الورقة ١٧٠ إلى الورقة ٢١٣) و فيه مطالب:

المطلب الأوّل في حدوث النّفس بحدوث البدن.

المطلب الثّاني في إبطال التّناسخ و نحوه.

المطلب الثّالث في بيان أحوال النّفس الإنسانيّة بعد خراب بدنها.

نلحظ في هذا المطلب بحثاً مفصّلاً حول اللذّة و الألم، و السّعادة و الشّقاء، و البدن المثاليّ و رأي ابن‌سينا في هذه الموضوعات، و كذلك حول البرزخ و تجسّم الأعمال و غيرهما استهداءً بالآيات القرآنيّة الكريمة و الأحاديث المأثورة عن

المعصومين عليهم‌السّلام.

الباب الخامس في إثبات المعاد الجسمانيّ. الورقة (٢١٤-٢٢٤) و يشمل الموضوعات الآتية:

إنّ للإنسان معاداً في دارالآخرة الّتي هي دار الجزاء.

يجب أن يعود الرّوح في القيامة إلى بدن عنصري لها به تعلّق تدبير و تصرّف.

يمكن أن يكون ذلك البدن هو البدن الأوّل بعينه.

يجب أن يكون البعث علىٰ هذه الكيفيّة، أي: تعلّق الرّوح بالبدن الأوّل.

هذه المطالب كما نطق بها الشّرع كذلك هي ممّا يحكم به العقل و يقوم الدّليل العقليّ عليها.

الخاتمة: تشمل الورقة (٢٢٥ إلىٰ ٢٤٤) من النّسخة الأصل، و تضمّ ثلاثة مطالب هي:

المطلب الأوّل في دفع شبهة المنكرين للمعاد الجسمانيّ (سبع شبهات).

المطلب الثّاني في بيان جملة من الأحوال و الأمور الّتي نطق الشّرع بوقوعها يوم القيامة و هي:

النّفخ في الصّور، و الصّراط، و الأعراف و السّور، و الكتاب و الحساب و الميزان، و العقبات، و الحوض، و الشّفاعة، و الجنّة و النّار بما فيهما.

المطلب الثّالث في بيان أصناف النّاس و أحوالهم في الجملة في القيامة و في كيفيّة خلود أهل الجنّة في الجنّة و أهل النّار في النّار.

و فيه بحث إمكان الخلود، و السّبب الموجب له، و المصلحة فيه.

يستند معظم البحوث في المطلب الثّاني و الثّالث من الخاتمة إلىٰ الآيات و الرّوايات، لأنّ مصدر هذه المسائل ليس عقليّاً فحسب.

في الختام أتقدّم بالشّكر الجزيل للحكيم الرّبّانيّ سماحة السّيّد جلال‌الدّين الآشتيانيّ و طلّابه الثّلاثة الأفاضل (عطائي، و نصيري، و هادي نيكي) الّذين امتثلوا أمره فاستنسخوا من النّسخة الأصل، ثمّ طبعوا نسختهم بالآلة الطّابعة و أعدّوها للطّبع. كما أتقدّم بالشّكر الوافر لسماحة حجةالاسلام و المسلمين إلهي الخراسانيّ مدير مجمع البحوث الإسلاميّة في مدينة مشهد المقدّسة و مساعده الأخ الفاضل محمّدرضا مرواريد

على تهيئتهما مقدّمات نشر الكتاب. كما أشكر الأخ الكريم محمّدرضا نجفيّ على جهوده المحمودة في المقابلة النّهائيّة للنّسخ. و أرجو من القرّاء الأفاضل أن يغضّوا الطّرف عمّا يُغَضّ الطّرف عنه، و ينبّهونا على الإشكالات الّتي لايمكن التّغاضي عنها لعلّنا نتداركها في الجزء الثّاني و الثّالث إن شاءالله، و الله وليّ التّوفيق.

قم ـ رضا أُستادي

٢٢ ذي‌القعدة ١٤١٧هـ

بسم‌الله الرّحمن الرّحيم و به نستعين

الحمدلله الذي خلق فسوّى، و قدّر فهدى، و أمات و أحيى، و عليه النشأة الأُخرى، و إليه المنتهى، ليجزي الذين أساؤا بما عملوا، ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى، عدلاً منه تبارك و تعالى، والصلاة على خير الورى، أشرف من بعث بالبعث والجزاءِ، و أكرم من أتى بالنشور و الرجعى، محمّد المصطفى و آله الذين بهداهم يهتدى، و بطريقتهم يقتدى، صلاة كثيرة دائمة بدوام الأرض و السماء.

أمّا بعد، فيقول العبد الضعيف النحيف المذنب الجاني، محمّد نعيم بن محمّد تقيّ المدعوّ بعرفي الطالقاني، عفي عنه و عن والديه، و ختم‌الله لهم بالحسنى، و جعل آخرتهم خيراً من الأُولى:

ذاكرني بعض إخوان الصفا و خلاّن الوفا، أنّ التصديق بالمعاد مطلقاً لايخفى أنّه ضروريّ في هذه الملّة البيضاء والملل السابقة التي أتى بها الأنبياء عليهم التحيّة والثناء، وأصل من أُصول الدين القويم والمذهب المستقيم، لم ينكره أحد من أصحاب العقول وأرباب الألباب والنُهى، إلاّ شرذمة قليلة من ملاحدة الحكماء، و أنّ الجسمانيّ منه هو جزء من الايمان، و ضروريّ في الأديان، و دلّ عليه الكتاب الكريم و السنّة السَمحاء، إذ عليه أدلّة واضحة لايعتريها شوب شبهة و لاريبة و لا خفاء، و قد أطبق عليه الملّيون من الحكماء والمتشرّعون من العلماء، و قد أقاموا الدليل العقليّ على الروحانيّ منه، إلاّ أنّهم عن آخرهم اعتقدوا الجسمانيّ منه على الوجه الذي أتى به الأنبياء، مثل اعتقادهم للأحكام الفرعيّة، معترفين بأنّه لايمكن إقامة الدليل العقليّ عليه، قائلين بأنّة ليس للعقل استقلال و لا مدخل في إثباته بوجه ما، وكفاك شاهداً على هذا قول شيخ الرئيس ابن‌سينا

في *الشفاء*:

«يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، و لا طريق إلى إثباته إلاّ من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوّة، و هو الذي للبدن عند البعث، و خيرات البدن و شروره معلومة، لاتحتاج إلى أن تعلّم، و قد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها سيّدنا و مولانا محمّد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، و منه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، و قد صدّقته النبوّة، و هوالسعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس، و إن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرهما الآن، لما نوضح من العلل. والحكماء الإلهيّون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنيّة، بل كأنّهم لايلتفتون إلى تلك، و إن أُعطوها، و لايستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحقّ الأوّل، و هي على ما سنصفه عن قريب. ـ انتهى كلامه.»[1]

و يقرب منه كلمات المتقدّمين و المتأخّرين من الحكماء والمتشرّعين من العلماء، كما يعلم بالاستقصاء.

و امّا بعض المتأخّرين منهم كصدر الأفاضل مولانا صدرالدين الشيرازي فهو و إن تصدّى في بعض مصنّفاته الذي سمّاه *الشواهد الربوبيّة* لإقامة الدليل العقليّ عليه، و بذل مجهوده فيه، لكنّه لم يأت بشيء مبين، يفي بتمام المدّعى كما لايخفى على من راجع كلامه و تأمّل فيه واستقصى.[2]

و سألني[3] أنّه لايخفى أنّهم عدّوه من أُصول الدين لا من فروع الدين، فحينئذ نقول: لوكان الفرق بين أُصول الدين و فروعه كما ذكره كثير من العلماء أنّ الأوّل ما يستقلّ في إثباته العقل، و إن نطق به الشرع أيضاً، مثل توحيد الله تعالى و إثبات صفاته العليا و عدله، وأصل النبوّة والإمامة، و المعاد الروحانيّ و غيرها، و إن كان إثبات نبوّة نبيّ خاصّ، و إمامة إمام مخصوص موقوفاً على النص أوالعصمة، أو إظهار المعجزة ونحوها، وأنّ الثاني ممّا لايستقلّ بإثباته العقل، كالصلاة والصيام والزكاة والحجّ والجهاد وأمثالها، فعلى هذا ينبغي أن يكون يمكن إقامة الدليل العقليّ على إثبات أصل الجسمانيّ منه أيضاً، وإن كان

---

۱ ـ كتاب *الشفا*، الالهيات، فصل في المعاد: ۵۴۵، طبع مكتبة بيدار؛ ص۴۲۳، طبع القاهرة.

۲ ـ *الشواهد الربوبيّة*: ۲۶۶، طبع مشهد.

۳ ـ عطف على: ذاكرني.

إثبات خصوصيّاته موقوفاً على الشرع، وهم قد اعترفوا بالعجز عن إقامة الدليل على إثباته مطلقاً، وإلاّ فالفرق ماذا؟ و حينئذ فيلزم عليهم ارتكاب أحد الأمرين: إمّا القول بإدراجه في فروع الدّين، وهو خلاف ماقرّره العلماء، أو القول بأنّه يكفي في إدراج مطلق المعاد في أُصول الدين استقلال العقل في أحد فرديه ـ أي الروحانيّ منه ـ وإن لم يستقلّ العقل في إثبات فرده الأُخرى، ـ أي الجسمانيّ منه ـ و فيه ماترى، فإنّ الظاهر أنّ إدراجه في أُصول الدين، إدراج لكلا فرديه فيها دون أحدهما.

و بالجملة فسواء عدّ من أُصول الدين، كما هو الأحرى والأولى، أو لم يعدّ منها، فهل يمكن إقامة الدليل عليه بحيث لايعتريه شبهة ولا مراء أم لا؟

فرأيت التصدّي للجواب عن هذا السؤال، والاستكشاف عن جليّة الحال، والنظر في أنّه هل يمكن إقامة الدليل عليه أحرى، مع كوني ناقص الذهن، قاصرالفهم، قليل القسط من الفطانة والذكاء، ويبعد عن مثلي إدراك ما أعترف بالعجز عنه فحول الفضلاء، وقد اشتهر بينهم أنّ الجهالة أُدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء، لكنّيّ قد امتثلت بقول القائل: «كم ترك الأوّل للآخر»، فراجعت نفسي، و فكّرت فيه، وبذلت جهدي، واستعنت بربيّ جلّ و علا، واستمسكت بذيل هداية أئمة الهدى، الذين هم العروة الوثقى، في مراقبات تترى، فآنست ناراً من شاطئ الهدى، فخلعت نعل علائقي وأتيت بقدم الشوق، وادي الجدّ والطلب، لعلّي آتي منها بقبس، أو أجد على النّار هدى. وقلت: ربّ اشرح لي صدري و يسّر لي أمري واحلل عقدة من لساني واجعل لي وزيراً من عقلي يفقهوا قولي إنّك كنت بنا بصيراً، فنوديت من شاطئ الواد الأيمن أن: يا طالب الحقّ أقبل ولاتخف، إنّك قد أُوتيت سؤلك ببركة الاعتصام بحبل سادة الورى، و كنت من الآمنين لاتخاف دركاً ولاتخشى، إنّي أنا ربّك الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى، فاعبدني واستمع لما يوحى، إنّ السّاعة آتية أكاد أُخفيها لتجزى كلّ نفس بماتسعى، منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أُخرى، فاقتبست بتوفيق ربّي جلّ وعلا، قبسة من تلك النار، بها أضاء لي وجه المقصود، فلاح لي كالبيضاء نوراً و ضياءاً، فجاء بحمدالله دليلاً واضحاً لائحاً كمايروق النواظر ويضيئ ألباب أرباب الفهم والذكاء، إلاّ أنّه يعوّقني من تحريره و تهذيبه عوائق شتّى، وموانع لاتحصى، أعظمها أنّي قد وقعت في زمن، قد سنحت فيه بعض

أمارات قيام الساعة والطامّة الكبرى، إذ قد ظهرت فيه الداهية الدهياء، وفشت فيه المحن التي هي عامّة البلوى، تعمّ عامّة البرايا، يشيب فيها الصغير، ويهرم فيها الكبير، ويكدح فيها كلّ مؤمن حتّى يلقى ربّه ويفنى، قد جرّد الدهر على أهاليه سيف العدوان، وأباد من كان، وتطرّق الفساد إلى أوضاع العالم، وانسدّ طرق معاش بني آدم، قد اغبرّعيشهم الأخضر، واسودّ يومهم الأبيض، وابيضّ فودهم الأسود، يتمنّون الموت الأحمر، وأشرف شمس العلم على الغروب، وخمل أهل الكمال في زوايا الغروب، يتّقي أهل الديانة من إظهار دينهم، ويدين بالتقيّة كلّ الورى، عجّل الله تعالى ظهور دولة صاحبنا ومولانا، حتّى ينكشف به تلك البليّة العظمى.

ومع هذا فكيف في مثل هذا الزمان لمثلي من القاصرين الخاملين، مع توزّع البال وتشتّت الحال صرف الوقت في إظهار الحقّ في هذه المطلب الأسنى، و تحرير الدليل على هذا المقصد الأقصى، والعمدة الوثقى، فقعدت عنه برهة وفي العين قذى وفي الحلق شجى، لكن لمّا كرّر ذلك البعض من الأصدقاء السؤال والحّ وأعاد الابتهال، ورأيت أنّ الإقدام على جواب سؤاله والصبر عليه أحجى، إذ ربّما تصير الفتنة أشدّ وأقوى، لاأتمكنّ من إظهاره أصلاً، والحال أنّ الأيّام تمضي ولاتعود، والعمر يذهب ولايؤوب، وتكون الحسرة أدوم، والنّدامة أبقى، وقد قال تعالى:

«وَ أمّا بنعمة رَبِّكَ فَحَدِّثْ».[١]

«لن تنالوا البرَّ حتّى تُنفقوا ممّا تُحبّون».[٢]

«وسيُجَنَّبُها الأتقى، الّذى يُؤتي مالَهُ يتزكّى».[٣]

«فذكّر إنْ نفعتِ الذّكرىٰ، سيذّكّرُمَنْ يَخشى».[٤]

شرعت مع قلّة البضاعة وفوات الفرصة وكثرة المشاغل وتوزّع البال وتشتّت الحال، في تحريره و تهذيبه وتنقيحه بما تيسّر وأمكن، امتثالاً لقول القائل: «مالايدرك كلّه لايترك كلّه»[٥]، وابتغاءاً لوجه ربّي الأعلى، وخطابي فيه لمن استمسك في العلم بأوثق الأسباب، وجانب الاعتساف ونظر فيه بعين الإنصاف، فإن رأى فيه خطأً أوعثرة وزللاً،

---

١ ـ الضحى: ١١.
٢ ـ آل عمران: ٩٢.
٣ ـ الليل: ١٧–١٨.
٤ ـ الأعلى: ٩–١٠.
٥ ـ من الأمثال المشهورة.

عذرني واستغفرالله لي، فإنّه مقيل العثرات وغافر الخطيئات، وإن وجده مقبولاً لدى الطباع الذكيّة، أنصفني وأعانني بصالح الدعاء في محو السيّئات وتضعيف الحسنات، والسلام على من اتّبع الهدى، و سمّيته بمنهج الرّشاد في معرفة المعاد، ورتّبته على مقدّمة وخاتمة وخمسة أبواب. ربّنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنّك أنت الوهّاب.

المقدّمة

أمّا المقدّمة ففي ذكر نبذ ممّا يتوقّف عليه بيان المراد، كشرح معنى المعاد، وتقسيمه إلى الروحاني والجسماني، ونقل اختلاف الناس في ذلك، وسبب اختلافهم فيه، وتحرير مادلّ الشرع على ثبوته وينبغي إثباته بالدليل العقلي، وفي بعض مطالب أُخر يناسب تحقيقها قبل الخوض في المقصود.

فنقول: ذكر الفاضل الكامل العارف محمّدبن عليّ بن أبي جمهور الأحساوي في كتابه المسمّى *بالمجلي مرآة المنجي* كلاماً بهذه العبارة:

«المحقّقون من الأوّلين والآخرين على القول بإثبات المعاد، وإنّما يختلفون في معناه، وقد نقل عن جماعة من الحكماء الطبيعيّين إنكاره، وكذا جالينوس أنكره لاعتقاده أنّ النفس هي المزاج، وأنّه يفنى، والفاني لايعاد، خصوصاً أنّه عرض، والأعراض بعد العدم لايتصوّر عودها، فإذا بطل المزاج بفناء البدن، لايعود.

نعم،القائلون بالمعاد اختلفوا في معناه، فقال بعضهم: إنّه الجسماني فقط، و هو مذهب جماعة من المتكلّمين بناءاً على أنّ النّفس جسم، وآخرون قالوا: إنّه روحاني فقط و هو مذهب جماعة من الحكماء الإلٰهيّين، وطائفة قالوا: إنّه جسماني وروحاني وهذا على وجهين: أحدهما أن يكون الروح مجرّداً عن المادّة، فيعاد الجسم، ويتعلّق به الروح، أويتعلّق بجسم آخر غيرالأوّل، وهو مذهب قليل من أهل الإسلام، ذهب إليه الغزالي، والفارابي، وكلّ من قال بتجرّد النفس من أهل التصوّف، والثاني أن يكون الروح جسمانياً أو روحانياً، ويعاد الجسم الأوّل، ويردّ فيه الروح وهو مذهب كثير من أهل الإسلام والنصارى.

فعلم من هذا الاختلاف أنّ تحقّق الإعادة مبنيّ على تحقّق النفس، وأنّها أيّ شيء هي، فإنّ هذه الاختلافات إنّما نشأت من الاختلافات فيها كما عرفت، فإنّ الطبيعيّين لمّا اعتقدوا أنّ النفس جسم، وأحالوا إعادة المعدوم، أحالوا المعاد مطلقاً. وجالينوس لمّا قال إنّها المزاج نفاه بالكلّيّة. والمتكلّمون لمّا قالوا إنّها جوهر جسماني، قالو إنّه إنّما يكون بإعادة النفس على حالتها بناءاً على أنّها إمّا الهيكل المحسوس المشاهد، أو أنّها أجزاء أصليّة، كما في مذاهبهم. وأمّا الغزالي وأتباعه فلمّا قالوا بتجرّد النفس قالوا إنّها تبقى بعد فراق البدن، فعودها ردّها إلى البدن مرّة أُخرى. إمّا الأوّل بعينه، أو إلى آخر يماثله. وباقي المسلمين، لمّا كان مذهبهم في النفس على أنحاء متعدّدة، فالّذي قال منهم إنّها جوهر جسماني، أو إنّها جوهر روحاني، قائل بأنّه لابدّ من إعادة الجسم الأوّل ويردّ فيه الروح جمعاً بين الشريعة والحكمة، ويدّعون أنّ هذا منطوق الآيات القرآنية. والإلٰهيّون لمّا اعتقدوا تجرّد النّفس وبقاءها بعد فناء البدن، ذهبوا إلى المعاد الروحاني، ومرادهم به قطع علاقة النّفس مع البدن.

فبالجملة وقع الاتّفاق على وقوع المعاد، وأنّه حقّ وإن اختلفوا في كيفيّة وقوعه. والدليل المطلق على ثبوت المعاد الجسماني إنّه ممكن في نفسه، والصّادق أخبر عنه، فوجب القول به، أمّا الأوّل، فلأنّ الإمكان إنّما هو بالنظر إلى القابل والفاعل، وهما حاصلان، أمّا بالنّظر إلى الفاعل فلما مرّ من الأصلين السابقين:

أحدهما كونه قادراً على كلّ مقدور، والثاني كونه عالماً بأعيان أجزاء الأشخاص لتعلّق علمه بالجزئيات.

وأمّا الثاني، فلاتّفاق قول الأنبياء عليهم السلام غير موسى عليه السلام، فإنّه لم يذكر، وما نزل في التوراة فيه شيء، وقد وجد في كتب من جاء بعده كحزقيل وشعياء. وأمّا الإنجيل، فالذي ذكر فيه أنّ الأخيار يصيرون كالملائكة، فيكون لهم الحياة الأبديّة والسعادة السرمديّة، ويمكن حمله على الروحانيّة، أوالجسمانيّة أوعليهما، ودلالته على الأوّل أظهر، لتحقّق الروحانيّة للملائكة دون الجسمانيّة.

وأمّاالقرآن المجيد فقد جاءت ذكره فيه في كثير من المواضع، مثل قوله تعالى:

«مَن يُحيِ العظام وهي رَميم».[١]
«أيحسبُ الإنسانُ أنْ لن نجمَعَ عظامَه، بلى قادرين على أن نسوّي بنانَه».[٢]
«ائذا كنّا عظاماً نَخِرَة».[٣]
«وقالوا لجُلودهم لِمَ شهدتم علينا».[٤]
«كُلّما نضجتْ جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرَها».[٥]
«يوم تشقّقُ الأرضُ عنهم سِراعاً».[٦]
«اذا بُعثر ما في القبور».[٧]

إلى غير ذلك ممّا جاء في هذا المعنى وهو الكثير. والقول بأنّ المراد بها المجازات الدالّة على الحقائق وهو الروحاني، ضعيف، لأنّها صريحة في الجسماني فحملها على المجازات، تكذيب للأنبياء عليهم السلام.

فإذا عرفت ذلك، فقد ظهرلك ممّا أوردناه من مذاهب القوم، توقّف المعاد على مقدّمتين:

إحديهما: معرفة النفس وأنّها ما هي، حتّى يتحقّق كيفيّة الإعادة. والثانية: أنّ المعدوم هل يعاد أم لا؟

فأمّا المقدّمة الأُولى فقد وقع فيها التشاجر العظيم والاختلاف الكثير، وخبط أهل الكلام فيها، وتعدّدت آراؤهم تعدّداً كثيراً حتّى قيل إنّها بلغت إلى قريب من أربعين مذهباً، وليس على واحد منها دليل قطعي، وأشهر مذاهبهم القول بأنّها أجزاء أصليّة في البدن من أوّل العمر إلى آخره، وجمهور الفلاسفه وجماعة متصوّفة الإسلام وجماعة من أهل الكلام قالوا بتجرّدها وأنّها جوهر غيرجسماني متعلّق بهذا البدن تعلّق التدبير، لاتعلّق الحُلول، ولهم على ذلك دلائل هي بالصواب أنسب، وبالحق أشبه. ـ انتهى كلامه رحمه الله.»[٨]

ثمّ قال بعد إثبات تجرّد النفس وتحقّق حقيقتها بهذه العبارة:

«فبالجملة المعاد الجسماني وغيره يتحقّق على مذاهبهم ويصحّ إثباته، إلاّ أنّه يختلف

---

١ ـ يس: ٧٨.
٢ ـ القيامة: ٣-٤.
٣ ـ النازعات: ١١.
٤ ـ فصّلت: ٢١.
٥ ـ النساء: ٥٦.
٦ ـ ق: ٤٤.
٧ ـ العاديات: ٩.
٨ ـ المجلي: ٤٩١-٤٩٢، الطبع الحجري.

كيفيّاته باختلاف مذاهبهم في النفس.

والقائلون بالتجرّد، هم في الإعادة فريقان: فريق قصروه عليها وجعلوا عودها إلى العالم العلوي بعد قطع العلاقه البدنيّة وفراغها عن الاشتغال بتدبير البدن عبارة عن المعاد، وهو مذهب جماعة كثيرة من أهل الحكمة سيأتي الكلام معهم. وفريق قالوا: لابدّ عند القيامة الكبرى من عود الأبدان الجسمانيّة كما كانت، فتردّ العلاقة النفسانيّة على حالها على حسب ما كانت عليه في الحالة الأولى قبل قطع العلاقة، جمعاً بين الحكمة والظواهر النقليّة، وهو مذهب جماعة الإسلاميّين من الحكماء وأهل التصوّف والكلام. ـ انتهى كلامه رحمه الله.»[١]

وقال صدر الأفاضل مولانا صدرالدين الشيرازي رحمه الله في *الشواهد الربوبيّة*:

«الإشراق الرابع في الإشاره إلى مذاهب الناس في المعاد. إنّ من الأوهام العامية اعتقاد جماعة من الملاحدة والدهرية، وطائفة من الطبيعيّين والأطباء ممّن لااعتداد بهم في الفلسفة، ولااعتماد عليهم في العقليّات، ولانصيب لهم في الشريعة، ذهبوا إلى نفي المعاد واستحالة حشر النفوس والأجساد، زعماً منهم أنّ الإنسان إذا مات فات وليس له معاد كسائر الحيوان والنبات، وهؤلاء أرذل الناس رأياً وأدونهم منزلة.

والمنقول من جالينوس هوالتوقّف في أمر المعاد لتردّده في أمر النّفس هل هو صورة المزاج فتفنى أم صورة مجرّدة فتبقى؟

ثمّ من المتشبّثين منهم بأذيال العلماء، من ضمّ إلى إنكاره له أنّ المعدوم لايعاد، فيمتنع حشر الموتى.

والمتكلّمون منعوا هذا، تارة بتجويز إعادة المعدوم، وأخرى بمنع فناء الإنسان بالحقيقة، لأنّ حقيقة إنسانيّته بأجزائه الأصليّة، وهي باقية إمّا متجزّية أو غير متجزّية، ثمّ حملوا الآيات والنصوص الواردة في إثبات الحشر على أنّ المراد جمع المتفرّقات من أجزاء الإنسان التي هي حقيقته. فهؤلاء التزموا أحد أمرين مستبعدين من العقل والنقل، والسكوت خير من الكلام ممّن لايعلم.

واتّفق المحقّقون من الفلاسفة والمحقّون من أهل الشريعة على ثبوت المعاد، ووقع

---

١ ـ *المجلي*: ٤٩٥.

الاختلاف في كيفيّته، فذهب جمهور المتكلّمين و عامّة الفقهاء إلى أنّه جسماني فقط، بناءاً على أنّ الروح جرم لطيف سارفي البدن، وجمهور الفلاسفة على أنّه روحاني فقط، وذهب كثير من الحكماء المتألّهين ومشايخ العرفاء في هذه الملّة إلى القول بالمعادين جميعاً. أمّا بيانه بالدليل العقلي فلم أر في كلام أحد إلى الآن، وقد مرّ البرهان العرشي على أنّ المعاد بعينه هو هذا الشخص الإنساني روحاً وجسداً بحيث لويراه أحد عند المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا، فمن أنكر هذا فقد أنكر ركناً عظيماً من الإيمان، فيكون كافراً عقلاً وشرعاً، ولزمه إنكار كثير من النصوص. ـ انتهى كلامه.»[1]

وقال أيضاً:

«الإشراق التاسع في سبب اختلاف الناس في كيفيّة المعاد: اعلم أنّ اختلاف أصحاب الملل والديانات في هذا الأمر وكيفيّته، إنّما هو لأجل غموض هذه المسألة العويصة ودقّتها، وكثير من الحكماء كالشيخ الرئيس و من في طبقته، أحكموا علم المبادئ، وتبلّدت أذهانهم في كيفيّة المعاد، حتّى رضيت انفسهم بالتقليد في هذه المسألة المهمّة، لغموضها حتّى أنّ الكتب السماويّة المحكمة متشابهة آياتها في بيان هذا المعنى، مختلفة بحسب الجليل من النظر، متوافقة بحسب النظر الدقيق.

ففي التوراة: إنّ أهل الجنّة يمكثون في النعيم عشرة آلاف سنة، ثمّ يصيرون ملائكة، وإنّ أهل النار يمكثون في الجحيم كذا أو أزيد، ثم يصيرون شياطين.[2]

وفي الإنجيل: إنّ الناس يحشرون ملائكة، لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون.[3]

وفي بعض آيات القرآن: إنّ النّاس يحشرون على صفة التجرّد والفردانيّة كقوله تعالى: «**كلّهم آتيه يوم القيامة فرداً**».[4]

وكقوله تعالى: «**كما بدأكم تعودون**».[5]

وفي بعضها على صفة التجسّم كقوله تعالى: «**يوم يُسحبون في النار على وجوههم**».[6]

١ ـ *الشواهد الربوبيّة*: ٢٧٩-٢٨٠.

٢ ـ *الشواهد الربوبيّة*: ٢٧٩ نقلاً عن التوراة.

٣ ـ *الشواهد الربوبيّة*: ٢٧٩ نقلاً عن الإنجيل.

٤ ـ مريم: ٩٥.

٥ ـ الأعراف: ٢٩.

٦ ـ القمر: ٤٨.

وكذلك سؤال إبراهيم الخليل عن الله تعالى: «**ربّ أرني كيف تُحيِ الموتى**».[١]

واستشكال عزير: «**أنّى يُحيى هذه اللهُ بعد موتها**».[٢]

و حكاية أصحاب الكهف تبييناً لهذا الأمر كما قال تعالى: «**و كذلك أعثرنا عليهم ليَعْلموا أنّ وَعدَالله حقّ**».[٣]

فبعض هذه النصوص يدلّ على أنّ المعاد للأبدان، وبعضها يدلّ على أنّه للأرواح، والتحقيق أنّ الأبدان الأُخرويّة مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان، فإنّ بدن الآخرة كظلّ لازم للروح، أو كعكس يرى في مرآة، كما أنّ الروح في هذا البدن كضوء واقع على جدار، أوكصورة منقوشة في قرطاس. وقد كان شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب السماويّة واردة في الأحاديث النبويّة ـ على الصادع بها وآله الصلاة والتحية ـ كما هوالمشهور عن أهل الحديث والرواية. ـ انتهى.»[٤]

ثمّ نقل كلام بعض أساطين الحكمة في ذلك.

---

١ ـ البقرة: ٢٦٠.

٢ ـ البقرة: ٢٥٩.

٣ ـ الكهف: ٢١.

٤ ـ *الشواهد الربوبيّة*: ٢٧٩–٢٨٠.

في الإشارة إلى أنّ الإنسان
عبارة عن مجموع النفس والبدن

وأقول وبالله التوفيق: لايخفى عليك أنّ الإنسان لمّا كان مزاجه على أقرب تـعديل، وخلقه في أحسن تقويم، واجتمع فيه ما يصدر عن شركائه في أجناسه القريبة والبعيدة كالحيوان والنبات والمعدن، من حفظ التركيب مدّة معيّنة معتدّاً بها، والخواصّ الطبيعيّة والأفعال النباتيّة والخصائص الحيوانيّة، وامتاز من بينها أجمع، بحمله من شرائف الأفعال ونفائس الآثار و كرائم الأعمال ولطائف الإدراكات التي تخصّه كالعقل والفهم والفـطنة والفكر والتدبير والتقدير وغير ذلك من الأُمور المحكمة. ولذا اختصّ من بين شـركائه بالتكليف ومايلزمه ويتبعه، فله بالضرورة مبدأ لذلك هو أشرف المبادئ وأفـضلها، بـه يتقوّم قوام إنسانيّته وبه يتحقّق كونه حيواناً ناطقاً ويصدق ذلك عليه، ولذلك يسمّى نفساً كأنّه تمام حقيقة الإنسانيّة، فإنّ اسم النفس يطلق غالباً على تمام حقيقة الشيء وذاته، كما هوالمنقول عن أهل اللغة والشائع في إطلاقات أهل العرف وقد يسمّى روحاً أيضاً.

وبالجملة من المعلوم أنّه كما أنّ للإنسان بدناً وهيكلاً محسـوساً مخصوصاً مشـاهداً بالحسّ والعيان، مركّباً تركيباً تامّاً معدنيّاً ونباتيّاً وحيوانيّاً، يدلّ عليه البرهان. كما سنشير إليه فيما بعد إن شاءالله تعالى، كذلك فيه، أومعه هذا الأمر المختصّ الذي هو مابه التمايز بينه وبين شركائه وهذا أيضاً معلوم بالوجدان، و يدلّ عليه العقل والنقل أيضاً.

والتميّز بين الأشياء وإن كان عندالتحقيق بالوجودات الخاصّة، لكن تلك الموجودات إمّا عارضة لمهيّات كما هو رأي فريق من الحكماء، أو معروضة لها كما هو رأي آخرين منهم، فلتلك المهيّات أيضاً مدخل في التشخّص والتميّز كما لتلك الوجودات، فذلك الأمر

الخاصّ بالإنسان الذي هو معروض ذلك الوجود الخاصّ أو عارضه، هو أيضاً منشأ التمايز بينه وبين غيره لايمكن إنكار وجوده فيه أو معه.

والإنسان عبارة عن مجموع ذلك البدن المخصوص و هذا الأمر المميّز الخاصّ، وإليهما أُشير في مواضع عديدة من الكتاب الكريم، كقوله تعالى:

«ولقد خلقنا الإنسان مِن سُلالة من طين، ثمّ جعلناه نطفةً في قرار مكين، ثمّ خلقنا النطفة عَلَقة فخلقنا العلقة مُضغة فخلقنا المضغة عِظاماً فكسونا العظام لحماً ثمّ أنشأناه خلقاً آخرَ، فتبارك اللهُ أحسنُ الخالقين». [1]

وقوله تعالى: **«الذى أحسن كلَّ شيءٍ خَلَقَه وبدأ خَلْقَ الإنسان من طين، ثمّ جعل نسلَه من سُلالة من ماء مَهين، ثمّ سوّيْه ونفخ فيه مِنْ روحِه، وجعل لكم السّمع والأبصار والأفئدة قليلاً ماتشكرون».** [2]

وقوله تعالى: **«لقد خلقنا الإنسان في أحسنِ تقويم».** [3]

والحاصل: أنّ ذلك الأمر الخاصّ، جليّ الإنيّة عند ذوي الفطرة السليمة، وإن كان خفيّ المهيّة، ولذا اختلف فيه على أقوال شتّى كما نقله الشيخ الرئيس في *الشفاء* عن القدماء، فذهب بعضهم إلى أنّه جوهر مجرّد، وبعضهم إلى أنّه مادّي، جسم أوجسماني، وسيأتي فيما بعد نقل ذلك تحقيق الحقّ فيه إن شاءالله تعالى.

---

١ ـ المؤمنون: ١٢-١٤.

٢ ـ السجدة : ٧-٩.

٣ ـ التين: ٤.

في الإشارة إلى معنى المعاد

ولا يخفى عليك أيضاً، أنّ لفظ «المعاد» قد جاء مصدراً ميميّاً بمعنى العود، وإن كان جاء اسم زمان و مكان أيضاً، وأنّ العود والإعادة وأشباههما من الألفاظ قد وردت في الكتاب الكريم والشّرع القويم، مثل قوله تعالى:

«كما بدأكم تعودون».[1]

«الله يَبدء الخلقَ ثمّ يُعيدُه».[2]

«إنّه يبدء الخلق ثمّ يعيده».[3]

«فسيقولون مَن يُعيدنا قل الّذي فطركم أوّل مرّة».[4]

«منها خلقناكم وفيها نُعيدكم ومنها نُخرجكم تارةً أُخرى».[5]

«أولم يَروا كيف يُبدئ اللهُ الخلق ثمّ يُعيده إنّ ذلك على الله يسير».[6]

«والله أنبتكم مِن الأرض نباتاً، ثمّ يُعيدكم فيها ويُخرجكم إخراجاً».[7]

«و هوالّذي يَبْدَءُ الخلق ثمّ يُعيده وهو أهونُ عليه».[8]

«كما بدأنا أوّلَ خلقٍ نُعيده وعداً علينا إنّا كنّا فاعلين».[9]

إلى غيرذلك من الآيات الكريمة.

وإنّ معاني هذه الألفاظ وإن كانت ممّا يفهمها كلّ فاهم من ذوي فطرة سليمة

---

١ ـ الأعراف: ٢٩.
٢ ـ يونس: ٣٤.
٣ ـ يونس: ٤.
٤ ـ الإسراء: ٥١.
٥ ـ طه: ٥٥.
٦ ـ العنكبوت: ١٩.
٧ ـ نوح: ١٧-١٨.
٨ ـ الروم: ٢٧.
٩ ـ الأنبياء: ١٠٤.

ولا يحتاج إلى شرحها، لكنّا نقول للتنبيه على ذلك:

إنّ المتبادر من مفهومات هذه الألفاظ ومعانيها عند الإطلاق، هو أن يكون قد وجد أوّلاً مافرض أنّه متعلّق الإعادة على وجود مخصوص وحال وصفة مخصوصتين، ثمّ زال عنه ذلك الوجود وتلك الحالة [والصفة] ثانياً في وقت من الأوقات، سواء كان بزوال نفسه أوزوال أمر متعلّق به، ثمّ وجد في وقت آخر بعده على ذلك الوجود وعلى تلك الحالة والصفة، فإنّه حينئذ يصدق على ذلك الأثر الحاصل ثالثاً أنّه العود، وعلى تأثير الفاعل ذلك فيه أنّه الإعادة، و بهذا المعنى أُطلقت تلك الألفاظ في تلك الآيات الكريمة، إذ هو معناها المتبادر، ولاسيّما أنّها أُطلقت في تلك الآيات في مقابلة البدء والإبداء، وهو قرينة عليه، إذ البدء والإبداء معناهما الإيجاد أوّلاً، سواء كان إبداعاً من غير تقدّم مدّة و مادّة، أو إحداثاً وتكويناً مع تقدّمهما، فحيث كان معناهما ذلك وكان متعلّق الإبداء والإعادة واحداً، كان معنى العود والإعادة في مقابلتهما إيجاد ذلك الموجود أوّلاً في وقت آخر، بعد أن تخلّل زمان زوال وفناء بينهما، فتدبّر.

فيكون معنى تلك الآيات ـ والله أعلم ـ أنّ الله تعالى أوجد الخلق كالإنسان مثلاً على وجود خاصّ وحال مخصوصة، ثمّ يميتهم و يزيل عنهم ذلك ثانياً، ثمّ يوجدهم ثالثاً على ذلك الوجود و تلك الحال.

وقد يطلق العود والإعادة على وجود شيء أو إيجاده في وقت متأخّر بعد أن كان ينبغي وجوده أو إيجاده في وقت متقدّم عليه ولم يقع ذلك، إمّا بانتفائه رأساً، أو بانتفاء جزء من أجزائه، أوشرط من شروطه، كما يطلق على فعل الصلاة غير المؤدّاة في وقتها كما أمر بها الشارع، في وقت ثان، أنّه إعادتها، ولاشكّ أنّ هذا المعنى سواء كان حقيقيّاً أو مجازيّاً غير مراد في الآيات الكريمة.

كما أنّ إرادة إنشاء خلق آخر في النشأة الأُخرويّة، مغاير للخلق الأوّل بحسب الذات، وإن كان مماثلاً له في بعض الصّفات أوكلّها، خلاف الظاهر من لفظ الإعادة، وكذا من تلك الآيات، فتدبّر تعرف.

وحيث عرفت المعنى المراد من العود والإعادة والمعاد الّتي وردت في الكتاب الكريم، ظهرلك أنّه ينبغي أن يحمل عليه ماورد فيه بألفاظ أُخر، مثل الرجوع والرجع

والبعث والنسل والإحياء والإحضار والحشر والنشر والخروج والإخراج والردّ والبروز والعرض والإتيان والمصير والجمع والقيام وأمثال ذلك.

قال تعالى: «وكنتم أمواتاً فأحياكم ثمّ يُميتكم ثمّ يُحييكم ثمّ إليه تُرجعون».[١]

«والموتى يَبعثُهم الله ثمّ إليه يرجعون».[٢]

«ذلك رَجع بعيد».[٣]

«مَن بعثنا مِن مرقدنا».[٤]

«كذلك نُخرج الموتى».[٥]

«وستُردّون إلى عالِم الغيب والشّهادة».[٦]

«ويومَ نحشُرُهم جميعاً».[٧]

«وحشرناهم فلم نُغادرْ منهم أحداً، وعُرضوا على ربّك صفّاً».[٨]

«ثمّ إلينا مرجعكم».[٩]

«وردّوا إلى اللهِ مولاهم الحقّ».[١٠]

«ذلك يومٌ مجموعٌ له النّاسُ».[١١]

«الله يَجمعُ بيننا وإليه المصير».[١٢]

«وهو على جمعهم إذا يشاء قدير».[١٣]

«وبرزوا لله الواحد القهّار».[١٤]

«ونحشُرهم يومَ القيامة».[١٥]

«وإليه تُحشرون».[١٦]

«كذلك النُّشور».[١٧]

---

١ ـ البقرة: ٢٨.
٢ ـ الأنعام: ٣٦.
٣ ـ ق: ٣.
٤ ـ يس: ٥٢.
٥ ـ الأعراف: ٥٧.
٦ ـ التوبة: ١٠٥.
٧ ـ الأنعام: ٢٢.
٨ ـ الكهف: ٤٧ـ٤٨.
٩ ـ يونس: ٢٣.
١٠ ـ يونس: ٣٠.
١١ ـ هود: ١٠٣.
١٢ ـ الشورى: ١٥.
١٣ ـ الشورى: ٢٩.
١٤ ـ ابراهيم: ٤٨.
١٥ ـ الإسراء: ٩٧.
١٦ ـ المؤمنون: ٧٩.
١٧ ـ فاطر: ٩.

«فإذاهم مِن الأجداث إلى ربّهم يَنْسلون».[١]

«يوم يسمعون الصَّيحةَ بالحقّ ذلك يوم الخروج».[٢]

«يَخْرُجون مِنَ الأجداث».[٣]

«إنّا نحن نُحيي ونُميت وإلينا المصير».[٤]

«يوم يَبْعثهم اللهُ جميعاً».[٥]

«يوم يقومُ النّاسُ لربّ العالمين».[٦]

«وكلّهم آتيه يومَ القيامة فرداً».[٧]

«منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارةً أُخرى».[٨]

«من ورائهم برزخ إلى يوم يُبعثون».[٩]

«ثمّ هو يوم القيامة من المُحضرين».[١٠]

«فإذا هم جميع لدينا مُحضرون».[١١]

«وهو خلقكم أوّلَ مرّة وإليه تُرجعون».[١٢]

«يومئذ تُعرضون لاتخفى منكم خافية».[١٣]

إلى غير ذلك من الآيات.

وإن كان لكلّ واحد من تلك الألفاظ معنى يخصّه يعرفه من له دربة في معاني الألفاظ.

---

١ ـ يس: ٥١.
٢ ـ ق: ٤٢.
٣ ـ القمر: ٧ و المعارج: ٤٣.
٤ ـ ق: ٤٣.
٥ ـ المجادلة: ٦ و ١٨.
٦ ـ المطفّفين: ٦.
٧ ـ مريم: ٩٥.
٨ ـ طه: ٥٥.
٩ ـ المؤمنون: ١٠٠.
١٠ ـ القصص: ٦١.
١١ ـ يس: ٥٣.
١٢ ـ فصّلت: ٢١.
١٣ ـ الحاقّة: ١٨.

في الإشارة إلى كون الاعتقاد بالمعاد ضروريّاً في هذا الدين القويم و كذا في الأديان السابقة

ولايخفى أيضاً عليك، أنّ الاعتقاد بالمعاد ركن من أركان الإسلام، وضروريّ في هذا الدين القويم، وكذا في الأديان السابقة والملل الماضية، كما أدّعاه العلماء من أهل الإسلام، وقد نطق الشرع القويم والكتاب الكريم بكونه ضروريّاً في هذا الدين، بل كونه جزءاً من أديان أُولي العزم من الرسل وغيرهم.

أمّا كونه ضروريّاً في الدين المحمّدي صلى الله عليه وآله، فالقرآن مملوّ منه كالآيات المذكورة وغيرها ممّا لاتحصى. وأمّا في الأديان السابقة، فلقوله تعالى في سورة نوح حكاية عنه (على نبيّنا وعليه السلام)، انّه قال لقومه:

«والله أنبتكم مِنَ الأرض نباتاً، ثمّ يُعيدكم فيها ويُخرجكم إخراجاً». [1]

وفي سورة العنكبوت حكاية عن إبراهيم (على نبيّنا وعليه السلام)، إنّه قال لقومه:

«واعبدوه واشكروا له إليه تُرجعون». [2]

وفي سورة الشعراء حكاية عنه أيضاً:

«والّذى يُميتُنى ثمّ يُحيينِ، والّذى أطمع أن يغفرلى خطيئتى يومَ الدّين». [3]

وفي سورة طه خطاباً لموسى (على نبيّنا وعليه السلام):

«انّ السّاعة آتية أكاد أُخفيها لتُجزىٰ كلُّ نفسٍ بما تَسعى». [4]

وفي سورة القصص حكاية عن قوم قارون، إنّهم قالوا له:

---

١ ـ نوح: ١٧-١٨.
٢ ـ العنكبوت: ١٧.
٣ ـ الشعرا: ٨١ـ٨٢.
٤ ـ طه: ١٥.

«وابتغ فيما آتاك اللهُ الدّارَ الآخرة ولاتَنس نصيبك مِنَ الدّنيا».[١]

وفي سورة المؤمن حكاية عن مؤمن آل فرعون، إنّه قال لقوم فرعون:

«يا قوم إنّما هذه الحيوٰة الدّنيا مَتاعٌ وإنّ الآخرة هي دارُ القرار».[٢]

وفي سورة مريم حكاية عن عيسى (على نبيّنا وعليه السلام):

«والسّلامُ عليَّ يومَ وُلدت ويوم أموت ويوم أُبعث حيّاً».[٣]

وفي سورة يس حكاية عن رسول عيسى إلى قومه:

«ومالي لاأعبد الّذي فطرني وإليه تُرجعون»، «قيل ادخُل الجنّة قال ياليتَ قومي يَعلمون، بما غفرلي ربّي وجعلني مِنَ المُكرمين».[٤]

وفي سورة الأنفال: **«إنّ الله اشترى مِن المؤمنين أنفسهم وأموالهم بِأنّ لهم الجنّة يُقاتِلون في سبيل‌الله فيَقتلون ويُقتلون وعداً عليه حقّاً في التّوراة والإنجيل والقرآن ـ الآية ـ.»**[٥]

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره العارف الأحساوي بقوله: وأمّا الثاني فلاتّفاق قول الأنبياء عليهم السلام غيرموسى عليه السلام فانّه لم يذكر، وما نزل في التّوراة فيه شيء، فيه شيء مع أنّ ماذكره معارض بما نقله صدرالأفاضل عن التوراة بقوله: ففي التوراة: إنّ أهل الجنّة يمكثون في النعيم عشرآلاف سنة ثمّ يصيرون ملائكة.[٦]

---

١ ـ القصص: ٧٧.
٢ ـ المؤمن: ٣٩.
٣ ـ مريم: ٣٣.
٤ ـ يس: ٢٢ و ٢٦-٢٧.
٥ ـ التوبة: ١١١.
٦ ـ *الشواهد الربوبيّة*: ٢٧٩.

في كيفيّة دلالة الآيات القرآنيّة على المعاد

ولايخفى أيضاً عليك أنّ الآيات القرآنيّة الواردة في هذا المطلب،

بعضها ظاهرة في وقوع الموت والفناء والإماتة والإبداء والإعادة والإحياء و نحو ذلك، وطروؤه على الإنسان الذي عرفت أنّه عبارة عن مجموع البدن المحسوس وذلك الأمر المخصوص أعني النفس والروح، وهي كثيرة كقوله تعالى:

«ويقول الإنسان ءإذا مامتّ لسوف أُخرج حيّاً. أوَ لا يذكر الإنسان أنّا خلقناه مِن قبلُ ولم يك شيئاً».[1]

وكالآيات المتقدّمة وغيرها حيث إنّها تضمّنت الخطاب بذلك للمكلّفين وحكاية أحوالهم، ولايخفى أنّ المكلّف هو الإنسان بنفسه وبدنه، وإن احتمل كونه بنفسه وحدها أيضاً.

وبعضها ظاهرة في وقوع ذلك على بدنه، كقوله تعالى:

«مَن يُحى العظام وهى رميم، قل يُحييها الّذى أنشأها أوّلَ مرّة».

«اليوم نَختم على أفواههم وتُكلّمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون».[2]

«حتّى إذا ما جاؤها شهد عليهم سمعُهم وأبصارُهم وجلودُهم بما كانوا يعملون، و قالوا لجلودهم لِمَ شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الّذى أنطق كلّ شىء وهو خلقكم أوّلَ مرّةٍ وإليه تُرجعون».[3]

إلى غير ذلك من الآيات.

---

١ ـ مريم: ٦٦-٦٧.

٢ ـ يس: ٦٥، ٧٨-٧٩.

٣ ـ فصّلت: ٢٠-٢١.

وبعضها ظاهرة في وقوع ذلك على نفسه، وهي أيضاً كقوله تعالى:

«فلولا إذا بَلَغَتِ الحلقومَ، وأنتم حينئذ تَنظُرون ـ إلى قوله ـ: تَرجعونها إن كنتم صادقين».[1]

«يا أيّتها النّفسُ المطمئنّة، ارجعى إلى ربّكِ راضية مرضيّة، فادخلى فى عبادى، وادخلى جنّتى».[2]

«عَلمتْ نفسٌ ما قدّمتْ وأخّرتْ».[3]

«و وُفّيت كلُّ نفسٍ ماعَملتْ».[4]

«كلُّ نفسٍ ذائقةُ الموت».[5]

«ليجزى الله كلَّ نفس ما كسبت».[6]

«لِتُجزى كلُّ نفسٍ بما تَسعى».[7]

«و تَزهق أنفسُهم وهم كافرون».[8]

«اللهُ يتوّفى الأنفس حين موتها والّتى لم تَمُت فى منامها فيُمسك الّتى قضى عليها الموتَ ويُرسل الأُخرى إلى أجلٍ مسمّى».[9]

إلى غير ذلك من الآيات التي ظاهرها النفس بمعنى ذلك الأمر المخصوص، و إن احتمل في بعضها إرادة النفس بمعنى الشخص الإنساني ـ أي مجموع البدن والنفس ـ.

فيظهر ممّا ذكرنا أنّ الآيات دالّة على طروء كلّ من الإماتة والإحياء على كلّ من النفس والجسد، و سيأتي بيان كيفيّة وقوع الأمرين وتواردهما عليهما فيما بعد إن شاءالله.

---

١ ـ الواقعة: ٨٣–٨٧.
٢ ـ الفجر: ٢٧–٣٠.
٣ ـ الانفطار: ٥.
٤ ـ الزمر: ٧٠.
٥ ـ آل عمران: ١٨٥.
٦ ـ إبراهيم: ٥١.
٧ ـ طه: ١٥.
٨ ـ التوبة: ٥٥.
٩ ـ الزمر: ٤٢.

في كيفيّة دلالة الآيات الواردة في إنكار المنكرين للمعاد

ولا يخفى عليك أيضاً أنّ الآيات القرآنيّة التي تضمّنت لحكاية أحوال المنكرين للمعاد وبعضها ظاهرة في إنكارهم معاد المكلّفين ومعاد الإنسان، أي معاد النفس والبدن جميعاً كقوله تعالى:

«وأقسموا بالله جَهد أيمانهم لايبعثُ الله مَن يموت بلى وعداً عليه حقّاً ولكنّ أكثر النّاس لايعلمون».[1]

«ويقول الإنسان ءإذا مامتّ لسوف أُخرج حيّاً. أولا يذكر الإنسان أنّا خلقناه مِن قبلُ ولم يك شيئاً».[2]

«ولئن قلت إنّكم مبعوثون مِن بعد الموت ليقولَنّ الّذين كفروا إنْ هـذا إلاّ سـحر مبين».[3]

«فسيقولون مَن يُعيدنا قُل الّذى فطركم أوّلَ مرّةٍ».[4]

«وما يَشعُرون أيّانَ يُبعثون، بل ادّارك عِلمُهم فى الآخرة بل هم فى شكّ منها بل هم منها عمون».[5]

«وقال الّذين كفروا لاتأتينا السّاعة قل بلى وربّى لتأتينّكم عالِم الغيب ـ الآية».[6]

«ألا إنّهم فى مرية مِن لقاء ربّهم ألا إنّه بكلّ شيء محيط».[7]

«وقالوا ما هى إلا حياتنا الدُّنيا نَموت ونَحيي وما يُهلكنا إلاّ الدّهر وما لهم بذلك

---

١ ـ النحل: ٣٨.
٢ ـ مريم: ٦٦.
٣ ـ هود: ٧.
٤ ـ الإسراء: ٥١.
٥ ـ النمل: ٦٥-٦٦.
٦ ـ سبأ: ٣.
٧ ـ فصّلت: ٥٤.

من علم إن هم إلاّ يظنّون».[١]

«إن هي إلاّ حياتنا الدُّنيا نموت ونَحيي وما نحن بمبعوثين».[٢]

«يسألون أيّان يومُ الدّين، يوم هم على النّارِ يُفتنون».[٣]

«قد يئسوا من الآخرة كما يئس الكفّار مِن أصحاب القبور».[٤]

«وأنّهم ظنّوا كما ظننتم أنْ لن يبعثَ الله أحداً».[٥]

إلى غير ذلك من الآيات.

وبعضها ظاهرة في إنكارهم معاد البدن خاصّة، كقوله تعالى:

«وضرب لنا مثلاً ونسي خلقَه قال من يُحيِ العظام وهي رميم».[٦]

«أيحسب الإنسانُ أنْ لن نجمعَ عظامه، بلى قادرين على أن نسوّي بنانَه».[٧]

وبعضها ظاهرة في إنكارهم معاد الإنسان، لكن لأجل إنكارهم معاد البدن، كقوله تعالى:

«وإن تعجب فعجبٌ قولهم ءإذا كنّا تراباً ءإنّا لفي خلق جديد».[٨]

«وقالو ءإذا ضللنا في الأرض ءإنّا لفي خلق جديد».[٩]

«وقالو ءإذا كنّا عظاماً ورفاتاً ءإنّا لمبعوثون خلقاً جديداً».[١٠]

«أيعدُكم أنّكم إذا متّم وكنتم تراباً وعظاماً أنّكم مخرجون، هيهات هيهات لما تُوعدون».[١١]

«وقال الّذين كفروا ءإذا كنّا تراباً وآباؤنا أئنّا لمُخرجون».[١٢]

«وقال الذين كفروا هل ندلّكم على رجلٍ ينبّئكم إذا مُزّقتم كلّ ممزّق إنّكم لفي خلق جديد».[١٣]

«ءإذا متنا وكنّا تراباً ذلك رَجعٌ بعيد».[١٤]

---

١ ـ الجاثية: ٢٤.
٢ ـ المؤمنون: ٣٧.
٣ ـ الذاريات: ١٢-١٣.
٤ ـ الممتحنة: ١٣.
٥ ـ الجنّ: ٧.
٦ ـ يس: ٧٨.
٧ ـ القيامة: ٣-٤.
٨ ـ الرعد: ٥.
٩ ـ السجدة: ١٠.
١٠ ـ الإسراء: ٤٩.
١١ ـ المؤمنون: ٣٥-٣٦.
١٢ ـ النمل: ٦٧.
١٣ ـ سبأ: ٧.
١٤ ـ ق: ٣.

«وكانوا يقولون ءإذا متنا وكنّا تراباً وعظاماً ءإنّا لمبعوثون».[١]

إلى غير ذلك من الآيات.

وأمّا ما يدلّ صريحاً على إنكارهم معاد خصوص النفس فلم نظفر به في الكتاب الكريم، ولعلّ وجهه ـ والله أعلم ـ مع الإشارة إلى أنّ إنكارهم معاد الإنسان كما دلّت عليه آيات كثيرة يدلّ على إنكارهم معاد النفس أيضاً، فإنّ الإنسان كما عرفت عبارة عن مجموع البدن والنفس، ولا إنكار لأحد في وجود النفس مع البدن أوفيه، فإنكار معاد الإنسان متضمّن لإنكار معاد البدن والنفس جميعاً، وإنّ إنكار معاد البدن وحده كاف في الإنكار للمعاد الضروري في الدين القويم.

الإشارة[٢] إلى أنّهم اعتقدوا أنّ النفس جسم في البدن أو معه، كما هو مذهب بعض الحكماء، من أنّها جرم لطيف سار في البدن أو جسمانيّ عرض فيه كالمزاج على ما هوالمنقول من مذهب بعض المنكرين له من الحكماء الطبيعيّين، وقد عرفت بيان ذلك ممّا نقلنا من كلام الفاضل الأحساوي وصدر الأفاضل. وبالجملة فالنفس أيضاً تنعدم بانعدام البدن، فلا يمكن إعادة شيء منهما، فلذا قالوا تارة بامتناع إعادة البدن بعد خرابه وصيرورته عظاماً ورفاتاً، وتارة بامتناع إعادة الإنسان لأجل امتناع إعادة البدن بعد خرابه في زعمهم، وتارة بامتناع إعادة الإنسان مطلقاً كما نطقت بذلك الآيات المتقدّمة، فإنّ منشأ هذه العقائد واحد. فتنبّه لهذه الدقيقة.

---

١ ـ الواقعة: ٤٧.

٢ ـ خبر لعلّ.

في الإشارة إلى معنى معاد الروحاني والجسماني

وحيث عرفت ذلك فاعلم: أنّ الشرع كما نطق بثبوت المعادين جميعاً وحكم بكفر منكريهما جميعاً، كذلك يدلّ على كفر منكر واحد منهما فقط أيضاً، لأنّ في ذلك أيضاً إنكاراً لما نطق به الشرع.

واعلم أيضاً أنّا حيث نطلق لفظ المعاد الروحاني، نريد به عود الروح إلى البدن الأوّل مرّةً أُخرى بعد مفارقتها عنه، سواء قيل بأنّ الروح جوهر مجرّد أو مادّي، جسم أوعرض،* وحيث نطلق المعاد الجسماني نريد به عود البدن الأوّل مرّةً أُخرى بعد ما كان بطل وفني. وكذلك نقول يجب أن يصدّق بهذين المعادين جميعاً، وأنّ من أنكرهما أو أنكر واحداً منهما فهو منكر للمعاد الضروريّ في الدين.

فعلى هذا فمن قال بأنّ المعاد جسماني فقط، وصدّق بالمعادين جميعاً، وأراد أنّ المعاد الذي تسمّونه روحانياً حقّ، إلاّ أنّه جسماني أيضاً كمعاد البدن، بناءاً على أنّ الروح جسم في اعتقاده، فهو ليس بمنكر للمعاد، إلاّ أنه اصطلح فسمّى المعاد الروحاني بالجسماني أيضاً. وكذلك من قال بأنّه روحاني، وأراد به عود الروح إلى البدن الأوّل** بعد عوده أيضاً فهو ليس بمنكر له أيضاً. نعم إن أراد به عود الروح فقط، سواء قال إنّ الروح جوهر مجرّد أومادّي، من غير أن يقول بعود البدن فهو منكر له كما أنّ من قال بعود البدن فقط من غير أن يقول بعود الروح منكر له.

---

* ـ قوله: «سواء قيل بأن الروح» و فيه ما لا يخفى، لأنّ الروح إذا كان مادياً ينعدم من رأس. و أيضاً: الروح إذا كان عرضاً لايطلق عليه الروح، لأنّ جهة الباقي من الإنسان مجرّد عن المادة و المادة القابلة للكون و الفساد لن يلج الملكوت و هي فاقدة للوجود الأُخرى (ج ٥).

** ـ عودالروح إلى البدن الأول تناسخ صريح و ليس له في الآخرة من نصيب.

وبالجملة فكلامنا في المعاد الروحاني والجسماني بهذين المعنيين اللذين ذكرناهما، وقد عرفت أنّ الشرع ناطق بهما جميعاً. وحيث تحقّقت مابيّناه، وتبيّنت أنّ الآيات القرآنيّة، كما أنّها ناطقة بإعادة الإنسان وبإعادة خصوص البدن و خصوص النفس، كذلك هي ناطقة بأنّ المنكرين للمعاد، منكرون لذلك أجمع، فحريّ بنا أن نكشف أوّلاً جليّة الحال عن أنّ مبنى زعم المنكرين له على ماذا؟ ثمّ نتبعه بشرح مبنى القول بالمعاد.

في الإشارة إلى مبنى إنكار المنكرين للمعاد

فنقول: لايخفى على من تأمّل في الآيـات الواردة فـي حكـاية حـالهم، كـالآيات المتقدّمة وغيرها، أنّهم إنّما أنكروه لشبهة واهية داحضة، خيّلها إليهم الشيطان وأملى لهم.

هي أنّهم لمّا رأوا أنّ الأبدان تفنى وتهلك وتصير عظاماً وتراباً ورفـاتاً ومـمزّقاً كـلّ ممزّق، كما هو معلوم بالمشاهدة والعيان.

ورأوا أيضاً أنّ النفس إمّا جسم أوجسماني في البدن كما هو مذهبهم، وتصير هي أيضاً مثل البدن في الاضمحلال والفناء.

ورأوا أنّ الجسم جوهر متّصل في حدّ ذاته، والاتّصال لازم لمهيّته وحقيقته، وأنّه إذا طرأ عليه الانفصال، ولاسيّما مثل هذا الانفصال والتمزّق، وتبدّلت صورته الجسميّة، بل النوعيّة والشخصيّة أيضاً، إلى صورة أُخرى كالترابيّة والرفاتيّة فلاسترة في أنّه ينعدم ذلك الاتّصال. وتلك الصورة، فـينعدم لازم ذلك الجـوهر المـتّصل، وانـعدام اللازم مسـتلزم لانعدام ملزومه، ـ أي ذلك الجوهر المتّصل ـ إمّا بالمرّة، كما هو الظاهر عندهم، أوبصورته المقوّمة له مطلقاً إن لم يسلّم انعدامه بالمرّة، لأجل بقاء مادّته ـ أي الهيولى أوالأجـزاء الأصليّة ـ إن كانت تبقى.

وكذلك رأوا أنّ النفس تنعدم مثل البدن بانعدامه. أمّا إذا كانت جسماً ـ أي جرماً لطيفاً سارياً في البدن ـ فبتقريب السابق، لأنّها تابعة للبدن في الوجود والعدم، وأمّا إذا كانت جسمانيّة وعرضاً حالاً فيه، فبالطريق الأولى، لأنّه حينئذ يكون البدن بصورته الخاصّة موضوعاً لها، وبانعدام الموضوع ينعدم العرض بالمرّة.

ورأوا أيضاً أنّ المعدوم يمتنع أن يعاد، أمّا المعدوم بالمرّة فبالبرهان الذي سيجيئ بيانه،

وأمّا المعدوم بصورته الخاصّة فبذلك البرهان أيضاً، ولأنّه لو فرضنا إمكان إعادته وأُعيد، لم يكن المعاد ذلك الشخص بعينه بجميع مشخّصاته، بل يكون خلقاً جديداً ـ أي مخلوقاً جديداًـ وإن كان مماثلاً للأوّل في بعض الصفات، كما حكى الله تعالى عنهم في الآيات المتقدّمة لو أرادوا به هذا المعنى أو مايتناوله، والخلق الجديد بمعنى الإعادة، وسيجيئ أيضاً بيان هذا.

فمن هذه الشبهة ذهبت أوهامهم إلى امتناع البعث وإنكار المعاد، وإن كانوا قائلين بوجود الفاعل القادر المختار أيضاً، لأنّ متعلّق القدرة ينبغي أن يكون شيئاً ممكناً مقدوراً بالذات، والممتنع بالذات لايصدق عليه اسم الشيء، فلايكون متعلّق القدرة، وهذا لايستلزم نقصاً في قدرة القادر المختار، ولافي فاعليّة الفاعل، بل النقص إنّما هو في جانب القابل، وهذا ممّا لاضير فيه.

وقوله تعالى حكاية عنهم: «مَن يُحيِ العظام وهي رميم».[1] يمكن أن يراد به هذا المعنى، وإن كان يمكن أن يراد به نفي الفاعل المختار القادر على ذلك، وإسناد الموت والحياة في النشأة الدنيويّة إلى الدهر أو إلى البخت والاتّفاق من غير أن يكون نشأة أُخرويّة أومعاد فيها، كما هو مذهب الدهريّة والملاحدة منهم، ويدلّ عليه قوله تعالى حكاية عنهم:

«إن هي إلاّ حياتنا الدّنيا نموت ونحيي ومانحن بمبعوثين».[2]

وكذلك قوله تعالى: «أيحسب الإنسان أنْ لن نجمع عظامَه، بلى قادرين على أن نسوّي بنانه».[3] محتمل للوجهين المذكورين، وعلى الأوّل فيكون المراد بقوله: «بلى قادرين» إثبات أنّ جمع العظام ممّا هو متعلّق القدرة، وليس فيه إعادة المعدوم بالمرّة، ولا هو بممتنع بالذات على ما سيأتي بيانه، وعلى الثاني فيكون المراد به مضافاً إلى ماذكر إثبات أصل القدرة، وإثبات الفاعل المختار القادر عليه، فتدبّر.

وبالجملة فهذه الشبهة بالوجهين المحكيّة عن المنكرين للمعاد في الآيات المتقدّمة أعظم شبههم في ذلك، ولهم شبه أُخرى عليه، سيأتي بيانها مع إبطالها في مواضعها.

---

١ ـ يس: ٧٨.
٢ ـ المؤمنون: ٣٧.
٣ ـ القيامة: ٣-٤.

وشبهتهم هذه و غيرها باطلة، مخالفة للعقل والنقل، كما سيجيئ بيان ذلك، كلّها نشأت عنهم من غير علم، فلذا نفى الله تعالى عنهم في ذلك العلم، وأسند إليهم فيه الظنّ والزعم والشك وعدم العلم وعدم الشعور والحسبان ونحو ذلك، ممّا يدلّ على عدم علمهم فيه، وتعجّب من قولهم هذا.

وأمّا ما أُسند إليهم في قوله تعالى:

«وأقسموا بالله جَهد أيمانهم لايبعثُ الله مَن يموت».[١]

فلعلّه لكمال عنادهم وعتوّهم، أوأنّهم حسبوه يقيناً فاقسموا بالله عليه، كما أنّ تسمية ذلك حجّة في قوله تعالى:

«ما كان حجّتهم إلاّ أن قالوا ائتوا بآبائنا إن كنتم صادقين».[٢]

لأجل أنّهم حسبوه حجّة، وإن لم يكن حجّة في الواقع، أولأجل التهكّم بهم. وكيفما كان فحجّتهم داحضة عند ربّهم وعليهم غضب، وقولهم هذا كفر بالله ورسوله واليوم الآخر.

---

١ ـ النحل: ٣٨. ٢ ـ الجاثية: ٢٥.

في الإشارة إلى مبنى القول بالمعاد

وإذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ القائلين بالمعاد حيث كان السبب العمدة في قـولهم بـه تصديق الشرع القويم، يجب عليهم تصديقهم به كما أتى به الشـارع العـليم الحكـيم، وحيث ورد الشرع بمعاد البدن والنفس جميعاً، كما ورد بموتهما جميعاً على مادلّت عليه الآيات المتقدّمة فيجب عليهم تصديق ذلك جميعاً وإن كانت مذاهبهم مختلفة في كيفيّته، فلنفصّل ذلك في كلّ من معاد البدن والنفس وكذا في موتهما.

أمّا موت البدن فلا شبهة لأحد فيه على مايشاهد بالحسّ والعيان وسيظهر أيضاً بيان كيفيّته.

في الإشارة إلى مبنى معاد البدن

وأمّا معاده، فالذين قالوا بنفي الجزء الصوري في الأجسام وحصر أجزائه في الجواهر الفردة أي أنّ مبادئ الأجسام جواهر فردة، وأجزاؤه لاتتجزّى، والجسم عبارة عن تلك الأجزاء المتلاصقة المؤتلفة، من غير أن يكون للاتّصال مدخل في حقيقته وتقوّمه، كما هو مذهب المتكلّمين منهم، فمعاد البدن عندهم عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء المتفرّقة بالموت بتأليف مجدّد وإلصاق ثان، كما أنّ موته عبارة عن ذلك التفرّق وانعدام التأليف الأوّل، فلايلزم عليهم انعدام البدن ولاأجزائـه بـالموت، ولا أن يكـون إعـادته إعـادة المعدوم. نعم يلزم عليهم القول بانعدام ذلك التأليف الخاصّ الأوّل، ثمّ حصول مثل ذلك التأليف في الحشر.

فعلى هذا فالبدن المعاد عين البدن المبتدأ باعتبار أجزائه، ومثله باعتبار التأليف، فهو

عين الأوّل باعتبار، وغيره ـ أي مثله ـ باعتبار آخر.

ولعلّ هؤلاء الجماعة قالوا بهذا المذهب مع بطلانه، لأجل تصحيح المعاد الجسماني، وهرباً عن لزوم الإشكال الوارد في زعمهم على تقدير كون الاتّصال جزءاً صوريّاً للأجسام، وهذا الذي ذكرنا ظاهر على المتدبّر.

وقد قال الشارح القوشجي في شرح *التجريد* في قول مصنّفه: «والمعدوم لايعاد بعينه»:

«اختلفوا في جواز إعادة المعدوم بعينه ـ أي بجميع عوارضه المشخّصة ـ فذهب أكثر المتكلّمين إلى جوازها، وذهب الحكماء وبعض الكرّامية وأبوالحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة إلى امتناعها، واختاره المصنّف. وهؤلاء وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم، لأنّهم لايقولون بانعدام الأجساد، بل بتفرّق أجزائها وخروجها عن الانتفاع، ويأوّلون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى، ويؤيّده قصّه إبراهيم عليه السلام . ـ انتهى.»[1]

وقال المحقّق الدواني في الحاشية على قوله: «لايقولون بانعدام الأجساد»:

«وهذا بناءاً على نفي الجزء الصوري للأجسام وحصر أجزائه في الجواهر الفردة، كما هو مذهب المتكلّمين ظاهر، وكذا على مذهب المصّنف حيث قال بأنّ حقيقة الجسم هو الصورة الاتّصاليّة وأنها تبقى بعينها حال الانفصال. ولو أثبت الجزء الصوري في الأجسام، قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء الماديّة هي بعينها، ولايقدح فيه تبدّل الجزء الصوري بعد أن كان أقرب الصور إلى الصور الزائلة.

فإن قيل: فيكون تناسخاً، قيل: الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب المادّة، لا إلى بدن متألّف من عين مادّة هذا البدن وصورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة، فإن سمّي ذلك تناسخاً فلابدّ من البرهان على امتناعه، فإنّ النزاع إنّما هو في المعنى لافي الألفاظ . ـ انتهى .»[2]

وقال المحشّي الشيرازي في الحاشية على قوله: «هذا بناءاً على نفي الجزء الصوري

---

١ ـ شرح *التجريد* للقوشجي: ٧١، الطبع الحجري، تبريز، ١٣٠٧ق.

٢ ـ راجع هامش ص ٧١ من شرح القوشجي.

في الأجسام»:

«أقول: فيه نظر ظاهر، اذ لايقول عاقل إنّه إذا أُحرق زيد وصار رماداً، وأُلقي في أرض الملح فصار ملحاً، فحينئذ يبقى شخص زيد بعينه، ضرورة أنّ مابه زيد زيد لم يبق حينئذ، بل عسى أن يدّعى عدم بقاء النوع. فعلى هذا يلزم على من قال بامتناع إعادة المعدوم، وكان قائلاً بالمعاد الجسماني أن يقول مثل مايقول مثبتوا الجزء الصوري من أنّ الأجزاء المادّية باقية بعينها، ويتبدّل مايكون الشخص به شخصاً إلى مايماثله، وبه يأوّل الآيات والأحاديث الواردة في المعاد، كما هو طريقتهم في تأويل الظواهر، إذا دلّ القاطع على خلافه.

فإن قيل: فيلزم إيصال الثواب والعقاب إلى من يماثل من يستحقّهما.

قلت: المستحقّ للثواب والعقاب هوالنفس المجرّدة، وهي باقية بعد خراب البدن عند المحقّقين، ومنهم المصنّف، والمدرك للذّة والألم وإن كان جسمانيّاً إنّما هوالنفس، والبدن آلة لها في الأفعال التي يستحقّ بها النفس الثواب والعقاب. و كذا لبعض اللذّات والآلام، ولا محذور في أن كان استحقاق النفس لهما عند تعلّقها بآلة وإيصال أحدهما عند تعلّقها بآلة أُخرى. ـ انتهى .»[1]

وأقول: لايخفى عليك أنّ ماذكره المحقّق الدواني لاغبار عليه، وسنذكر فيما بعد إن‌شاءالله تعالى تحقيق معنى التناسخ المحال، وأنّ عود النفس إلى بدن متألّف من مادّة البدن الأوّل ومن صورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة، ليس من التناسخ المحال، فانتظر.

وأمّا ماذكره المحشّي الشيرازي، فلايخفى أنّه مجرّد استبعاد، نظير استبعاد المنكرين للمعاد، ومع ذلك فهذا الاستبعاد إنّما هو على تقدير القول بالجزء الصوري خاصّة.

ويندفع أيضاً بما ذكره المحقّق الدواني بقوله: قيل يكفي في المعاد الجسماني ـ إلى آخر ما قال ـ و سنحقّق ذلك فيما بعد إن شاءالله العزيز.

وأمّا ذكره بقوله: «ضرورة أن ما به زيد زيد لم يبق حينئذ بل عسى أن يدّعى عدم بقاء النوع» ففيه: أنّ زيداً لو كان عبارة عن بدنه فقط، لربما كان لما ادّعاه وجه، وليس كذلك،

١ ـ *الحاشية على حاشية الدواني على شرح القوشجي*، مخطوط.

بل هو عبارة عن مجموع البدن الخاصّ والنفس المخصوصة، كما أشرنا إليه فيما تقدّم، وسنزيده بياناً فيما بعد.

ولم يظهر ممّا ذكره عدم بقاء نفسه أيضاً، كيف وهو نفسه قد اعترف بأنّ المستحقّ للثواب والعقاب النفس، وهي باقية بعد خراب البدن، بل قد ادّعى جمع من الحكماء أن هويّة زيد وهذيّته إنما هي بنفسه، فإنّ أعضاءه وبدنه أبداً في التحوّل والذوبان والتبدّل والسيلان بحرارته الغريزية المستولية عليها من نار الطبيعة، وزيد هو هونفساً وبدناً من أوّل العمر إلى منتهاه، لانحفاظ هويّة بدنه بنفسه الّتي هي صورته التمامية، فهذيّه البدن من حيث هو بدن لهذه النفس بهذه النفس، وإن تبدّل تركيبه.

على أنّ الحقّ كما سيأتي تحقيقه فيما بعد إن‌شاءالله تعالى أنّ هويّة زيد بنفسه، وكذا بهوية الأجزاء الأصلية الباقية من بدنه.

وأمّا ما ارتكبه أخيراً من «كون المخاطب بالتكاليف والمستحقّ للثواب والعقاب هوالنفس وحدها، وكون البدن آلة لها في ذلك وأن لامحذور في أن كان استحقاق النفس لها عند تعلّقها بآلة، وإيصال أحدهما عند تعلّقها بآلة أُخرى، وإن كانت مغايرة للأُولى».

ففيه، أنّ هذا مخالف لما دلّ عليه الشرع ونطقت به الآيات المتقدّمة، فإنّك قد عرفت أنّها تدلّ على معاد النفس والبدن، الذي كان في النشأة الدنيويّة جميعاً. أي على معاد الإنسان الذي هو عبارة عن مجموعهما، وكذلك الظاهر من التكاليف الواردة أنّ المخاطب بها هوالإنسان لانفسه فقط، وإن كان للنفس مدخل عظيم في ذلك. والحال قد بيّنا لك أنّ التصديق بالمعاد يجب أن يكون على النهج الذي دلّ عليه الشرع، فتبصّر.

وإذا عرفت ما ذكرنا وعلمت كيفيّة معاد البدن على تقدير القول بالجواهر الفردة، ونفي الجزء الصوري للجسم، فاعلم أنّ القائلين بالمعاد لوكان مذهبهم في الجسم ماذهب إليه ذيمقراطيس من القدماء، من أنّ مبادئ الأجسام أجسام صغار صلبة متجزّية وهماً غير متجزّية في الخارج، وأنّ اتّصال الجسم عبارة عن اجتماع تلك الأجسام الصلبة، وانفصاله عن افتراقها، من غير أن يكون هناك جزء صوري للجسم، فحالهم أيضاً في القول بموت البدن ومعاده كحال لفرقة الأُولى سواء.

وهذا المذهب أيضاً وإن كان باطلاً كالأوّل، لكنّه على تقدير القول به أيضاً لايلزم

إعادة المعدوم بالمرّة بعينه، فإنّه على هذا المذهب أيضاً لايلزم انعدام البدن ولاأجزائه، إنّما المعدوم هوالتأليف الخاصّ، والموت عبارة عن تفرّق تلك الأجسام التي هي أجزاء للجسم، والعود عبارة عن اجتماعها بتأليف ثان مجدّد، مثل الأوّل. وعلى هذا أيضاً فالبدن المعاد عين المبتدأ باعتبار وغيره باعتبار آخر أي في التأليف.

وأمّا الذين قالوا بأنّ حقيقة الجسم هوالصورة الاتّصاليّة، وأنّها تبقى بعينها حال الانفصال كما هو مذهب الإشراقيّين ومن تبعهم فيه، كالمحقّق الطوسي ﵀ وغيره، وحاصل مذهبهم أنّ الجسم جوهر متّصل في حدّ ذاته، ليس بذي مفاصل وأجزاء بالفعل، كما هو عند الحسّ يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي إلى ما لايتناهى، وأنّ ذلك الجوهر المتّصل قائم بذاته غير حالّ في شيء آخر، وهوالجسم المطلق، فهو عندهم جوهر بسيط لاتركيب فيه بحسب الخارج أصلاً، قابل لطريان الاتّصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته، فهو من حيث جوهره وذاته يسمّى جسماً، ومن حيث قبوله للصور النوعيّة التي لأنواع الجسم يسمّى هيولى، فكذلك لايلزم عليهم إعادة المعدوم بالمرّة كما دلّ عليه كلام المحقّق الدواني الذي نقلناه، وهذا أيضاً ظاهر يظهر بالتأمّل في مذهبهم، لأنّ ملخّصه كما ذكره بعض الفضلاء أنّهم يقولون إنّ الاتّصال وإن كان لازماً لجوهر الجسم، لكنّه لازم له في جميع الجهات في حاقّ ذاته وصرف وجوده، وهو وحده تمام حقيقة الجسم، ولايلزم من طريان الانفصال عليه انعدامه رأساً، وذلك لأنّ الاتّصال اللازم من انتفاء الجزء ومثله إنّما هو بمعنى توسّع الذات والانبساط في الجهات، وهو مشتمل بمحض مفهومه على حدود مشتركة بين أجزائه كالنصف والثلث وغير ذلك، والانفصال في كلّ حدّ إنّما يقابل الاتّصال في ذلك الحدّ بعينه دون سائر الحدود، فإذا انفصل في حدّ النصف مثلاً فإنّما يبطل اتّصاله فيه فقط، و هو باعتبار سائر الحدود باقٍ متّصلاً كما كان. نعم لوكان الاتّصال معنى وحدانيّاً غير ذي حدود، أوكان الانفصال يعرضه في جميع حدوده الممكنة فيه لأدّى إلى انعدامه بالكلّية، وإذ ليس فليس.

والمحصّل أنّ الاتّصال الذي هو تمام حقيقة الجسم، هوالاتّصال في الجملة، فمادام يبقى ذلك الاتّصال في الجملة لم ينعدم الجسم بالكلّية.

فعلى هذا المذهب أيضاً يكون البدن المعاد عين البدن الأوّل المبتدأ باعتبار، ـ أي

باعتبار حقيقة الاتّصال في الجملة وبعض مراتب الاتّصال الباقي ـ وغيره، أي مثله باعتبار آخر، ـ أي باعتبار بعض مراتب الاتّصال الفاني الذي أُعيد مثله حين الإعادة ـ فتدبّر، والله تعالى أعلم.

وأمّا الذين قالوا بوجود الجزء الصوري في الجسم، كالمشّائين وأتباعهم، وحاصل مذهبهم: أنّ الجوهر جوهر متّصل الذات في الذات، لكنّه من حيث هو جسم مطلقاً مركّب من جوهرين: أحدهما هذا الجوهر المتّصل بالذات، والثاني جوهر آخر محلّ للأوّل، وهو حالّ فيه، وليس في حدّ ذاته متّصلاً ولا منفصلاً ولا واحداً ولا كثيراً، بل هو في هذه كلّها تابع للأوّل، ويسمّون الأوّل الصورة الجسميّة، والثاني الهيولى، وله من حيث هو نوع ماء أوهواء أو نار أو غيرها جزء يسمّونه الصورة النوعيّة.

فعلى مذهب هؤلاء وإن كان يلزم أن يكون بطريان الانفصال ينعدم الاتّصال، وينعدم الجسم أيضاً لانعدام جزئه الصوري الذي هو الاتّصال الخاصّ المنعدم بطريان الانفصال عليه في أيّة مرتبة منه، لكنّه لا يلزم أيضاً انعدام الجسم بالكلّية لبقاء جزئه الآخر المحلّ للجزء الصوري، ـ أي الهيولى ـ وإن طرأ عليه صورة أُخرى غير الأُولى، فإنّهم لأجل ذلك أثبتوا الهيولى، حيث إنّ مذهبهم أنّ الانفصال مقابل الاتّصال. والاتّصال لازم لمهيّة الجسم، وإلّا لزم الجزء أو مثله، فإذا طرأ عليه الانفصال بطل الاتّصال، فانعدم ملزومه الذي هو هذا الجوهر المتّصل، فلوكان هو تمام حقيقة الجسم لزم انعدامه بالكلّية وأن يكون تفريق الجسم إلى جسمين إعداماً له بالمرّة وإحداث جسمين آخرين من كتم العدم، وهو باطل بالضرورة، فيجب أن يكون للجسم جزء آخر يكون الاتّصال والانفصال مفارقين عنه غير لازمين له في ذاته، حتّى يكون باقياً في الحالين، وهوالمسمّى بالهيولى.

فعلى هذا المذهب أيضاً يكون البدن المعاد عين البدن الأوّل المبتدأ باعتبار أحد جُزءيه ـ أي الهيولى ـ وغيره أي مثله باعتبار جزئه الآخر ـ أي الصورة الجسميّة والنوعيّة بل الشخصيّة ـ فإنّ لهم أن يقولوا إنّه حين الإعادة تفاض على تلك الهيولى البدنيّة أقرب الصور الجسميّة والنوعيّة بل الشخصيّة إلى الصورة الأُولى.

وكأنّ المحقّق الدواني فيما نقلنا عنه آنفاً حيث قال: بناءاً على هذا المذهب، قيل: يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء المادّية هي بعينها ـ إلى آخره ـ أراد ببقاء الأجزاء

المادّية بقاء هيولي البدن، كما هو مذهب هؤلاء في مطلق الجسم، وإن كان طـرأ عـلى هيولاه صورة أُخرى غير صورة البدن الأوّل حين الفناء، وأقرب الصور إلى الصورة البدنيّة الأُولى حين الإعادة، ويحتمل أن يكون أراد به مع ما ذكر بقاء الأجزاء الأصليّة من البدن التي يظهر من بعض أحاديث الأئمّة الأطهار (عليهم سلام‌الله الملك الجبّار) أنّ منها تكوّن البدن، وهي مبدأ نشئه، وهي ممّا تبقى بعد خرابه، كما روى الشيخ الصدوق ابن بابويه ﷫ في الفقيه عن عمّار الساباطي.

أنّه قال: سئل أبوعبدالله (صلوات‌الله عليه) عن الميّت هل يبلى جسده؟ قال: نعم حتّى لايبقى لحم ولاعظم، إلاّ طينته التي خلق منها فإنّها لاتبلى في القبر، تبقى مستديرة حتّى يخلق منها كما خلق أوّل مرّة.[١]

والمراد من هذه الطينة الباقية ـ والله وأُولوالعلم أعلم ـ إمّا نفس النطفة المنويّة التي منها بدن الإنسـان كما يشهد به مارواه هو﷫ فيه أيضاً.

أنّه سئل الصادق (صلوات الله عليه) لأيّ علّة يغسّل الميّت؟ قال: تخرج منه النطفة التي خلق منها تخرج من عينيه أو من فيه...[٢]

وإمّا تلك النطفة المنويّة المخلوطة بالتراب التي هي مبدأ نشأ بدن الإنسان أوّلاً، وكذا هي مبدأ تكوّنه ثانياً في الحشر، كما هو الأظهر، وقد ورد في الأحاديث المرويّة عن أهل العصمة (سلام‌الله عليهم أجمعين)[٣]، أنّ كلّ طينة خلق منها الإنسان يدفن فيها، وأنّ النطفة إذا استقرّت في الرحم بعث الله تعالى ملكاً ليأخذ من تـراب المكـان الذي يـدفن ذلك الإنسان فيه، فيأخذه ويخلطه بتلك النطفة، فيخلق الإنسان من تلك النـطفة المـخلوطة بذلك التراب، وإذا اقترب أجله يذهب إلى أن يجيئ إلى ذلك المكان، فيموت ويدفن فيه. وهذه النطفة مستديرة في القبر، وتبقى إلى أن يخلق الإنسان في الحشر مرّة أُخرى منها كما خلق أوّل مرّة، ويشهد به قوله تعالى: «**منها خلقناكم وفيها نُعيدُكم ومنها نُخرجكم تارةً أُخرى.**»[٤] فتبصّر.

---

١ ـ من لايحضره *الفقيه* ١: ١٩١، طبع مكتبة الصدوق بطهران.
٢ ـ من لايحضره *الفقيه* ١: ١٣٨.
٣ ـ راجع *الكافي* ٣: ٢ ـ ٢، باب التربة التي يدفن فيها الميّت، وراجع أيضاً شروح *الكافي*.
٤ ـ طه: ٥٥.

والمراد باستدارة تلك الطينة ـ والله أعلم ـ إمّا الاستدارة الحسّية أي تكون مستديرة في الحجم والشكل والهيئة ولو كانت جزءاً صغيراً، سواء كانت جزءاً واحداً أو أجزاءاً متعدّدة متفرّقة، لكن بحيث تكون صلبة في الغاية لاتزول عنها تلك الصورة الجسميّة والنوعيّة، ولاتفنى ولاتستحيل ولاتصير تراباً ولارفاتاً ولاجزء بدن حيوان أصلاً. وإمّا الاستدارة المعنويّة أي الدائر وجودها مع وجود البدن وخرابه، ومع كلّ حالة تطرأ على البدن، حتّى أن لوفرضنا صيرورة بدن الإنسان تراباً، وفرضنا أن صنع منه إناء تبقى تلك الطينة، إمّا خارجة عن ذلك التراب المصنوع إناءًا، وإمّا داخلة فيه غير طارئة عليها الصورة الإنائيّة، سواء كانت متجزّية أوغير متجزّية، وإن كان يخفى ذلك على الحسّ.

والحاصل أنّه بعد خراب البدن تبقى في القبر النطفة المنويّة المخلوطة بالتراب المعبّر عنها بالطينة، التي هي أصل أجزاء بدن الإنسان، ومبدأ تكوّنه ونشئه بمادّتها بل بصورتها أيضاً، كما أخبر به الصادقون، بل ربما يدلّ بعض الأخبار على أنّه يبقى أيضاً روحه الحيواني الذي يقولون إنّه جسم لطيف رقيق، وكذا التراب الذي خلق منه الإنسان، كما سيأتي بيانه فيما بعد في فصل تعديد المذاهب في النفس.

فعلى هذا فلا يلزم أن يكون بدن الإنسان معدوماً بالمرّة، بل المعدوم منه على تقدير التسليم إنّما هو الأجزاء الفضلية غير الأصلية بصورتها لابمادّتها وكذا الاتّصال الواقع بينها، وأمّا ما هو الأصل في تكوّنه، سواء كان جزءاً واحداً أو أجزاءاً متعدّدة متفرّقة فهو باق بمادّته بل بصورته أيضاً.*

وعلى هذا فالبدن المعاد عين البدن المبتدأ في الأجزاء الأصليّة، وكذا بحسب الروح الحيواني مطلقاً أي مادّة وصورة، وكذا عينه باعتبار الأجزاء الفضلية، بحسب المادّة، ومثله بحسب الصورة.

وحيث عرفت ماذكرنا حصل لك الجواب عن شبهة المنكرين للمعاد الجسماني الذاهبين إلى انعدام بدن الإنسان بالكليّة، وظهر لك اندفاع تلك الشبهة على كلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم، سواء كان مذهب الحكماء المشّائين منهم، أو الإشراقيّين، أو مذهب المتكلّمين. وتلخّص لك توجيه المعاد الجسماني أي معاد البدن

---

* ـ ما ذكره المؤلّف عبارة عن تسليمه بالإرادة الجزافية كما عليها أرباب الكلام.

على تقدير تلك الأقوال المشهورة في الجسم، وإن كان القولان الأوّلان المتقدّمان باطلين، والصحيح من هذه الأقوال والمذاهب أحد المذهبين الأخيرين، أي مذهب الإشراقيّين والمشّائين، وكان مذهب الإشراقيّين أقرب إلى الصواب، وتحقيق الحقّ في ذلك لا يناسب الباب.

ثمّ إنّه قد بقي هنا مذهب آخر، هو أيضاً مبنيّ على إثبات الجزء الصوري والجزء المادّي للجسم ينبغي توجيه معاد البدن على تقديره أيضاً، و هوالقول بأنّ الجسم موجود بتجدّد الأمثال، ففي كلّ آن يفنى ويحدث مثله، لكن يشتبه على الحسّ فيظن أنّه موجود بوجود واحد مستمرّ.

وهذا المذهب وإن كان باطلاً لابتنائه على جواز الحركة في الجوهر والتبدّل في ذات الشيء الموجود، وهو باطل كما حقّق في محلّه، لكنّه على تقديره أيضاً لايلزم انعدام البدن بالمرّة، لأنّه عليه وإن كان تنعدم صورة الجسم وتتجدّد آناً فآناً، لكنّه لاينعدم جزؤه الآخر، أي هيولاه، بل هي باقية، وانعدام صورته ليس بقادح أصلاً على هذا المذهب، إذ الجسم حين الوجود الأوّل المبتدأ أيضاً كذلك ينعدم صورته آناً فآناً، وتبقى مادّته، فلاضير في أن يكون حين الإعادة كذلك.

وعلى هذا المذهب أيضاً يكون البدن المعاد عين البدن المبتدأ بحسب المادّة أي اليهولى وغيره أي مثله باعتبار الصور المتجدّدة كما هو حين الوجود المبتدأ المستمرّ كذلك.

ثمّ إنّ هذه العينيّة باعتبار، والغيريّة ـ أي المماثلة ـ باعتبار آخر اللتين ذكرنا أنّهما لازمتان على تقدير القول بكلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم، كما أنّهما لايأبى عنهما العقل، بل يدلّ عليهما كما عرفت، كذلك هما ممّا لايخالف النقل، حيث إنّ ماورد من الأخبار والآيات ـ كالآيات المتقدّمة الدالّة على أنّ البدن الخاصّ الموجود في النشأة الدنيويّة يعاد بعينه في النشأة الأخرويّة ـ لعلّه إشارة إلى العينيّة باعتبار آي التي قد فصّلناها على كلّ مذهب من تلك المذاهب، وأنّ مايدلّ منها على المماثلة كقوله تعالى:

«أوليس الّذي خلق السّموات والأرض بقادرٍ على أنْ يخلقَ مثلَهم».[1]

---

١ ـ يس: ٨١.

و قوله تعالى: «نحن قدّرنا بينكم الموتَ و ما نحن بمسبوقين، على أن نُبدّلَ أمثالَكم ونُنشئكم في ما لاتعلمونَ»[١]

لعلّه إشارة إلى المماثلة باعتبار كما فصّلناها أيضاً.

ولعلّ ماورد من أنّ مافي النشأة الاُخرويّة خلق جديد، هو إشارة إلى تلك المماثلة أيضاً، وسنذكر فيما بعد إن‌شاءالله العزيز تحقيق القول في أنّ المماثلة باعتبار مع العينيّة باعتبار آخر هوالأصل والعمدة فيما نحن بصدد بيانه، من إثبات المعاد على النهج الذي دلّ عليه الشرع واقتضاه العقل، وهو أنّ المعاد يوم القيامة هو ذلك الشخص المكـلّف الموجود في الدنيا نفساً وبدناً، حيث إنّ النفس عين النفس الاُولى ذاتاً وصـفتاً، وكـذا الروح الحيواني، وكذا مادّة البدن والأجزاء الأصليّة منه، وإن كانت الأجزاء الفضليّة منه وبعض صفاته وحالاته مغايرة ولاضيرفيه.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ ما أُسنده الفاضل الأحساوي[٢] إلى طائفة من القائلين بالمعاد، من أنّ الروح يتعلّق بجسم آخر غير الأوّل محلّ إشكال، إن أرادوا به المغايرة بحسب الذات. وكذا ما أُسنده إلى بعضهم من أنّه يعاد إلى بدن آخر يماثل الأوّل محلّ اشكال، إن كـان المراد المماثلة في الصفات والمغايرة بحسب الذات. كما أنّ ما أُسنده إلى بعضهم من أنّه يعود إلى البدن الأوّل بعينه، مشكل أيضاً إن كان المراد العينيّة من كلّ الوُجوه، فتدبّر.

وقد تمّ بما ذكرنا الكلام في معاد البدن و مبنى القول به، على كلّ مذهب من تـلك المذاهب المعروفة التي قيلت في الجسم، وبقي الكلام في معاد النفس ومبنى القول بـه على كلّ مذهب قيل فيها فنقول:

---

١ ـ الواقعة: ٦٠.

٢ ـ المجلي: ٤٩٢-٥٠٠.

في الإشارة إلى مبنى معاد النفس

أمّا الذين قالوا بالمعاد، ومع ذلك قالوا بأنّ النفس جسم عنصري بسيط نار أو هواء أو أرض أو ماء، كما أُسند الشيخ في *الشفاء* القول بذلك إلى بعض القدماء من الحكماء، أو حرارة غريزية أو برودة غريزية كما أُسند فيه القول بهما إلى بعضهم إن عَنَوا بهما الجسم الحارّ أوالجسم البارد، لاالمعنى الذي هو عرض، أوجسم عنصري مركّب من العناصر الأربعة، ومن الغلبة والمحبّة، كما أُسند القول به إلى انباذ قلس [1] منهم، أودم لطيف كما أُسند القول به إلى بعضهم [2]، أو جسم بخاري هو بخار الدم، أو جوهر روحاني سار في البدن كما أسند صدرالأفاضل [3] القول به إلى جمهور المتكلّمين وعامّة الفقهاء، وأسنده الفاضل الأحساوي [4] إلى بعض المسلمين،* فالذي يلزم على هؤلاء الطوائف مع اختلاف مذاهبهم في النفس، و يرد عليهم في القول بمعاد النفس لو قالوا بفنائها واضمحلالها، ما يلزم على القائلين بمعاد البدن على تقدير كلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم سواء، فإنّ المفروض أنّ النفس جسم أيضاً كالبدن، فكلّ ما يلزم هناك يلزم هنا.

والحاصل أنّه يلزم عليهم أن يقولوا بإعادة النفس التي هي جسم إلى البدن الذي هو جسم أيضاً وكلّ من النفس والبدن عين المبتدأ باعتبار ومثله باعتبار آخر، والمعاد على كلّ تقدير جسماني مطلقاً ولو اصطلح أحد فسمّى معاد النفس روحانيّاً حينئذ فلا

---

١ ـ في *الشفاء* المطبوع بالقاهرة: انباذقليس.

٢ ـ راجع *الشفاء*، الطبيعيّات، الفنّ السادس: ١٤، طبع القاهرة.

٣ ـ راجع *الأسفار*.   ٤ ـ راجع المجلي.

* ـ الحاصل أنّ القائل بعدم تجرُّد النّفس و فنائها بعد الموت، ينكر المعاد الّذي هو مذهب أهل البيت و لكن لايمكن تكفيره و إن كان متوغلاً في الجهل التام.

مشاحّة. وكذلك الشخص المعاد نفساً وبدناً هو عين المبتدأ باعتبار ومثله باعتبار كما عرفت بيان ذلك كلّه فيما تقدّم.

فإن قلت: قولك لو قالوا بفناء النفس واضمحلالها، يشعر بأنّ لهم أن لايسلّموا ذلك، مع أنّ الشرع قد دلّ على موت النفس بموت البدن، كما ذكرت من الآيات الدالّة عليه، فكيف ذلك؟

قلت: هو كذلك، فإنّ موت البدن و تلاشي أجزائه، لمّا كان أمراً محسوساً، لايمكن إنكاره. وأمّا اضمحلال جوهر النفس وذاتها بموت البدن فلادليل عليه، وماورد في الشرع من موت النفس، فهو غير منحصر في اضمحلال ذاتها، بل هو كما يمكن أن يكون كذلك، يمكن أن يكون بقطع علاقتها الخاصّة التي كانت لها بالنسبة إلى البدن، كما هو على مذهب المحقّقين القائلين بأنّها جوهر مجرّد روحاني باق بعد خراب البدن، ينقطع علاقتها عنه حين الموت، ثمّ يعاد علاقتها به مرّة أُخرى حين البعث، كما سيأتي بيان ذلك فيما بعد إن شاءالله تعالى.

وأمّا الذين قالوا بأنّ النفس هي الأجزاء الأصليّة من البدن الباقية من أوّل العمر إلى منتهاه، و كذا بعد خراب البدن كما عدّه الفاضل الأحساوي أشهر مذاهب المتكلّمين في النفس، فالذي يلزم عليهم في معاد البدن ما يلزم في إعادة الجسم، وأمّا في إعادة النفس فلايلزم عليهم ذلك أصلاً، فإنّ المفروض على هذا المذهب عدم فنائها مطلقاً، بل إنّ تلك الأجزاء الأصليّة باقية بمادّتها وصورتها، ومعنى المعاد عندهم أن يتكوّن من تلك الأجزاء الأصليّة الباقية، البدن بأجزائه الفضليّة مرّة أُخرى، كما خلق منها أوّل مرّة.

وأمّا الذين قالوا بأنّ النفس هي الهيكل المحسوس المشاهد، كما أُسند القول به الفاضل الأحساوي إلى المتكلّمين أيضاً، فهؤلاء الطائفة حيث إنّه لايظهر منهم القول بوجود نفس سوى البدن، فإنّ الهيكل المحسوس هو نفس البدن، يلزم عليهم في القول بمعادها، مايلزم على تقدير القول بمعادالبدن سواء.

وأمّا الذين قالوا بأنّ النفس عرض جسماني كالمزاج الواقع بين أجزاء البدن، على ما أسندوا القول به إلى جالينوس، أو التأليف والنسبة بين العناصر كما أُسند الشيخ في *الشفاء* القول به إلى بعض القدماء، أو الحرارة الغريزية أو البرودة الطبيعية كما أُسند القول بهما إلى

بعضهم أيضاً، لو عنوا بهما معنى هو عرض، فاللازم عليهم في القول بمعاد النفس إن قالوا به إعادة المعدوم بالمرّة بعينه، لأنّ العرض كما هوالمحقّق عند أهل المعقول ينعدم بالكلّية بانعدام موضوعه، فلو قالوا بإعادته، فإمّا أن يقولوا بتجويز إعادة المعدوم بالمرّة، وهو باطل كما سيجيئ بيانه. وإمّا أن يقولوا بامتناعها، ويصحّحوا أمر معادها بأنّ بقاء أجزاء البدن بمادّتها، أوبقاء أجزائه الأصلية بمادّتها وصورتها لو قالوا بها وبأنّها غيرالنفس بل هي أجزاء البدن، كاف في كون المعاد في النشأة الأُخرويّة عين المبتدأ، وإن كانت النفس المعادة غيرالنفس الأُولى المبتدأة بالذات، ومماثلة لها من وجه، حيث إنّه يجوز أن يفاض على ذلك البدن المعاد مثل ذلك المزاج الأوّل مثلاً، وهذا أيضاً باطل، لكونه خلاف ما يدلّ عليه العقل؛ فإنّ الشخص المعاد ينبغي أن يكون هوالشخص المبتدأ نفساً و بدناً جميعاً، لكونه عبارة عنها أجمع، لابدناً وحده، وكذا هو خلاف ما يدلّ عليه الشرع كالآيات، لأنّها تدلّ على إعادة النفس الأُولى أيضاً كما تدلّ على إعادة البدن الأوّل المبتدأ، فتبصّر.

إلاّ أنّا لم نظفر فيما نقل من القول بالمعاد، القول بكون النفس عرضاً من أحد، وإنّما ذلك القول لبعض من قدماء الحكماء الطبيعيّين المنكرين للمعاد، كما عرفت ممّا نقلناه سابقاً.

وبالجملة فالمعاد على كلّ تقدير من التقديرات المذكورة، جسماني فقط.

وأمّا الذين قالوا بأنّ النفس جوهر مجرّد باق بعد خراب البدن ـ كما هوالحقّ وسيأتي تحقيق القول [فيه] ـ فهؤلاء لو قالوا بمعاد البدن أيضاً كما نطق به الشرع الشريف، فالذي يلزم عليهم أن يقولوا إنّ موت النفس عبارة عن قطع تعلّقها عن البدن، وإنّ معادها عبارة عن عودها و تعلّقها مرّة أُخرى بذلك البدن الأوّل المعاد الذي عرفت أنّه عين الأوّل باعتبار، ومثله باعتبار آخر، ويكون المعاد على هذا التقدير روحانيّاً و جسمانيّاً جميعاً. أمّا الروحاني فباعتبار عود النفس إلى البدن مرّة أُخرى وهو جسم. وسيجيئ بيان أنّ الشخص المعاد على هذا التقدير هو بعينه الشخص المبتدأ وأنّ لاإشكال فيه أصلاً، فانتظر. ولو قالوا بمعاد النفس فقط ولم يقولوا بمعاد البدن كما نسب ذلك إلى الحكماء الإلهيّين فالذي يلزم عليهم أن يقولوا بالمعاد الروحاني خاصّة دون الجسماني،ويرد عليهم إشكالان.

إيراد إشكال على القول بالمعاد الروحاني فقط

الأوّل لزوم إنكار المعاد الجسماني، حيث لم يقولوا به، وهو خلاف ما نطق به الشرع، بل هو أيضاً كفر، وكإنكار المعاد مطلقاً.

والثاني أنّه لا معنى حينئذ لإطلاق لفظ المعاد على عود النفس خاصّة، لأنّ معنى المعاد على مابيّناه سابقاً هو أن يكون ما فرض متعلّق الإعادة على وجود مخصوص وحال وصفة مخصوصتين، ثمّ يزول عنه ذلك الوجود وتلك الحالة والصفة ثانياً ثمّ يعود إليه ثالثاً، وهذا المعنى لايتحقّق هاهنا، لأنّ المفروض أنّ النفس كانت موجودة حين تعلّقها بالبدن على حال وصفة مخصوصتين، ثمّ زال تعلّقها عنه، لكنّها كانت بعد خراب البدن وزوال تعلّقها عنه على ذلك النحو من الوجود والحال والصفة الذي كان حين التعلّق بالبدن وأنّها في الحشر أيضاً تكون على ذلك النهج الذي كان قبل، فتدرك اللذّات والآلام على حسب ماتقتضيه ذاتها، وهذا ليس من معنى المعاد في شيء، لأنّه لم يفت عنها شيء كان حاصلاً لها أوّلاً ويعود ذلك الشيء في الحشر. نعم أنّهم لوقالوا بمعاد البدن أيضاً سواء كان عين البدن الأوّل أوغيره مطلقاً، لربّما أمكن تصحيح إطلاق اللفظ، بأن يقال: إنّها كانت أوّلاً متعلّقة ببدن، ثمّ زال عنها ذلك التعلّق بعد خراب البدن، ثمّ أُعيد حين البعث، له تعلّق آخر بذلك البدن أو ببدن آخر، والحال أنّهم لم يقولوا بذلك أصلاً. هذا مع أنّ في صورة فرض تعلّقها ببدن آخر يكون إطلاق اللفظ بنوع من التجوّز، بخلاف صورة فرض تعلّقها بذلك البدن الأوّل، لأنّه حينئذ يكون إطلاق اللفظ على الحقيقة، وهذا من أحد الشواهد على أنّ المراد بالمعاد في الشرع هو عود النفس إلى البدن الأوّل بعينه،وسيجيئ إقامة الدليل عليه.

وبالجملة فالنظر في معنى لفظ المعاد الذي ورد به الشرع واعتقدوا بـه يـنفي هـذا المذهب، مع قطع النظر عن أنّ فيه إنكار المعاد الجسماني الذي عرفت أنّه ضروري في الأديان.

فإن قلت: لعلّ وجه تفسير المعاد على مذهبهم كما نقله الفـاضل الأحسـاوي عـن جماعة كثيرة من أهل الحكمة، هو أنّهم جعلوا عودها إلى العالم العلوى بعد قطع العلاقة البدنيّة وفراغها عن الاشتغال بتدبير البدن، عبارة عن المعاد.

قلت: على هذا وإن سلّمنا أنّه يصحّ إطلاق لفظ المعاد، لكنّه مبنيّ على قدم النـفس أوحدوثها ووجودها قبل البدن، وسنحقّق القول بأنّها حادثة بحدوث البدن، فانتظر.

على أنّا لانسلّم صحّة إطلاق اللفظ حينئذ، لأنّ الظاهر من معنى هذا اللفظ الوارد في الشرع، أنّه عود أمر بعد مازال بالموت، وما فرض معاداً على هذا التـقدير هـو لم يـزل بالموت، بل بالاشتغال بتدبير البدن، وهو حياة ليس بموتٍ. اللّهم إلاّ أن يدّعوا أنّه موت وهو كما ترى.

فإن قلت: لعلّ تفسير لفظ المعاد على هذا المذهب كما ذكره بعضهم أنّ المراد به عود الإنسان بنفسه بعد موته إلى الحياة لإيصال جزاء ماكسبت يداه.

قلت: العود إلى الحياة أيضاً إنّما يصحّ إطلاقه إذا كانت الحياة زائلة عنها ثمّ عـادت، والمقدّر خلافه، لأنّها كانت حيّة باقية حـين مـاتعلّق بـالبدن وبـعده إلى الحشـر كـما هوالمفروض.

فإن قلت: لعلّ هؤلاء القائلين بالمعاد الروحاني خاصّة، كما يشعر به كلام الشيخ في *الشفاء* على مانقلناه سابقاً، إنّما قالوا به خاصّة ولم يتعرّضوا لإثبات الجسماني منه، لأجل داع إليه لاينافي القول بالجسماني منه أيضاً، وهو أنّ المـعاد وإن كـان عـلى قسـمين: روحاني، وجسماني كما نطق به الشرع، لكن لمّا كان الجسماني منه مقبولاً من الشـرع ولاسبيل إلى اثباته إلاّ من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وقد بسطت الشريعة الحقّة حال السعادة والشقاوة اللتين بحسب البدن وكان الجسماني مفروغاً عـنه فـي الشـرع القويم، فلذا لم يتعرّضوا لإثباته. وأمّا الروحاني فلمّا كان مدركاً بالعقل وبالقياس البرهاني وقد صدّقته الشريعة المقدّسة أيضاً وكانت السعادة والشقاوة اللتان بحسب الأنفس ممّا

يمكن إثباتهما بالعقل وحده، وأعظم من السعادة والشقاوة بحسب البدن كما سيأتي بيانه، وكان الحكماء الإلهيّون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنّهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن أُعطوها، ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأوّل. فلذا قصّروا النظر على المعاد الروحاني وتركوا إثبات الجسماني، وهذا لا يدلّ على إنكارهم له.

قلت: ما ذكرته لايصحّ أن يكون منشأً لترك إثبات الجسماني منه، فإنّهم لو صدّقوا بالشرع لكان ينبغي لهم أن يقولوا به ولو كان على سبيل الإجمال وإن كان على طريق الحوالة على الشرع، كما قال به الشيخ وهم لم يفعلوا هذا، كما يدلّ عليه ظواهر كلماتهم المنقولة عنهم. وهذا أيضاً مخالف للشرع من جهة أنّهم لم يقولوا بما نطق به الشرع، مع كونه ضرورياً في الدين، ومع أنّ أكثر السعادة والشقاوة الواردتين في الشرع جسمانيّة، كالفوز بالجنّات والحور والقصور ونظائرها ومقابلاتها وأنّ الروحانيّة منها نادرة.

على أنّا فيما بعد إن شاء الله تعالى سنقيم الدليل العقلي على إثبات أصل الجسماني منه، وأنّه ممّا يستقلّ به العقل على ما هو المقصود الأصلي من وضع الرسالة، وهذا الذي ذكرناه وفصّلناه يشبه أن يكون وجه اختلافات الناس في المعاد، حيث إنّ بعضهم أنكره وبعضهم أثبته مع اختلافهم فيه في كونه جسمانيّاً فقط، أوروحانيّاً فقط، أو روحانيّاً وجسمانيّاً جميعاً، على ما فصّلناه على كلّ مذهب من المذاهب المذكورة.

وبالجملة فوجه اختلافهم في ذلك اختلاف مذاهبهم في حقيقة النفس والبدن كما يشعر به كلام الفاضل الأحساوي أيضاً.

كلام مع صدرالأفاضل

وأمّا مايشعر به كلام صدرالأفاضل، من أن ظاهر بعض النصوص أيضاً صار منشأً لذلك الاختلاف، حيث إنّ بعضها كقوله تعالى:

«وكلّهم آتيه يوم القيامة فرداً»[1].

أو قوله تعالى: «كما بدأكم تَعودون»[2]،

يدلّ على أنّ المعاد للأرواح، وأنّ الحشر على صفة التجرّد. وبعضها كقوله تعالى:

«يوم يُسحبون في النّار على وجوههم».[3]

وكذلك سؤال إبراهيمعليه السلام واستشكال عزير و حكاية أصحاب الكهف[4] يدلّ على أنّه للأبدان، وأنّ الحشر على صفة التجسّم، ففيه مالا يخفى.

أمّا أوّلاً فلأنّك قد عرفت ممّا فصّلناه أنّ الآيات القرآنية تدلّ على أنّ المعاد للأبدان والأرواح جميعاً، فتذكّر.

وأمّا ثانياً فلأنّ ما ادّعى أنّه يدلّ على صفة التجرّد، دلالته على ذلك غير واضحة، لأنّ معنى الإتيان فرداً كما فسّره المفسّرون، الإتيان منفرداً من غير مال وولد، لاعلى صفة التجرّد، وكذلك قوله تعالى: «كما بدأكم تعودون»[5]، كما فسّروه أيضاً التشبيه في أصل البدء والإعادة. أو أنّ المراد أنّ المعاد عين المبتدأ إلى غيرذلك من المعاني التي لامناسبة لها بالتجرّد وبكون المعاد للروح خاصّة.

وأمّا ثالثاً فلأنّ قوله: «يوم يسحبون» ـ الآية ـ وإن كان يدلّ على إعادة الأجسام، لكن

---

١ ـ مريم: ٩٥.

٢ ـ الأعراف: ٢٩.

٣ ـ القمر: ٤٨.

٤ ـ راجع سورتي البقرة والكهف.

٥ ـ الأعراف: ٢٩.

لمّا كان المقصود فيه ذكر حال المكلّفين دلّ على إعادة الأرواح أيضاً، وسيأتي بيان أنّ الحكايات الثلاثة أيضاً تدلّ على أنّ المعاد للأرواح والأجسام جميعاً، فانتظر.

وحيث تحقّقت مافصّلناه بطوله، فاعلم أنّ مانقلناه سابقاً عن الشارح القوشجي حيث أسند إلى أكثر المتكلّمين القول بجواز إعادة المعدوم بعينه، وإلى بعضهم وجميع الحكماء القول بامتناعها، ثمّ أسند إلى القائلين بامتناعها أنّهم لايقولون بانعدام الأجساد، بل بتفرّق أجزائها وخروجها عن الانتفاع، ويأوّلون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى. ويؤيّده قصّة إبراهيم عليه السلام يمكن أن يكون الوجه فيما أسنده إليهم من عدم القول بانعدام الأجساد ـ أي بالكلّية ـ مبنيّاً على ما فصّلناه على كلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم كما عرفت وجهه. وأمّا القول بتفرّق أجزائها وخروجها عن الانتفاع، فوجهه على مذهب المتكلّمين حيث قالوا بأنّ مبادئ الجسم أجزاء لاتتجزّى ظاهر. وكذلك على مذهب الحكماء، أمّا على مذهب الإشراقيّين منهم، فيمكن أن يراد به تفرّق قطعات البدن التي تبقى فيها الاتّصالات، سواء كانت تلك القطعات أجزاءاً أصليّة من البدن، أو أصليّة وفرعيّة منه، وأمّا على مذهب المشّائين منهم فيمكن أن يراد به تفرّق الأجزاء المادّية، مع أنّه يمكن أن يراد به على هذا المذهب، بل على المذاهب الأُخر أيضاً تفرّق الأجزاء الأصليّة التي هي باقية بمادّتها وصورتها كماعرفت.

وعلى كلّ تقدير فإعادة البدن عبارة عن جمع تلك الأجزاء المتفرّقة مرّة أُخرى كما كانت أوّلاً. ولايخفى أنّه ممّا لايأباه العقل عند من يقول بالقادر المختار، ولايأباه الشرع أيضاً، بل يدلّ عليه، لقوله تعالى: **«أيحسبُ الإنسان أنْ لن نجمع عظامه، بلى قادرين على أن نسوّي بنانه»**.[1]

وأمّا ما أُسند إلى أكثر المتكلّمين، من تجويز إعادة المعدوم، فلعلّ القائلين به ذهبوا إلى أنّ الشخص المعاد يوم القيامة يجب أن يكون هو بعينه الشخص المبتدأ في الدنيا، مع جميع عوارضه و مشخّصاته، وذهبوا أيضاً إلى أنّه ينعدم بالمرّة أوفي الجملة، فلذا جوّزوا إعادة المعدوم بالكليّة، أوبالجملة بعينه، ولايخفى عليك أنّ ذلك كلّه باطل، أمّا إعادة المعدوم فسيأتي إبطالها، وأمّا القول بانعدام الجسد بالمرّة، فقد تبيّن بطلانه على كلّ

---

١ ـ القيامة: ٣-٤.

مذهب قيل في الجسم، كما تبيّن بطلان القول بانعدام النفس بالمرّة، خصوصاً على القول بأنّها جوهر مجرّد باق كما هوالحقّ.

وأمّا لزوم كون الشخص المعاد هو بعينه الشخص المبتدأ بجميع عوارضه، فلأنّه مع كونه ممتنعاً، لما عرفت أنّه ينعدم عنه بعض خصوصيّاته و حالاته البدنيّة البتّة، والحال أنّ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة على ماسيأتي دليله، لادليل عليه، بل الدليل يدلّ على خلافه، وعلى أنّ بقاء نفسه بعينها التي هي الأصل في تشخّص الشخص مع بقاء الأجزاء الأصليّة من بدنه، كاف فيما هو منطوق الشرع من المعاد، حيث إنّ بقاء هذين الأمرين، هو مناط كون الشخص المعاد، هوالشخص المبتدأ بعينه، وأنّه لايقدح في ذلك المغايرة في بعض الصفات ومن بعض الجهات، مع المماثلة فيهما على ما سيجيئ تحقيق ذلك إن شاءالله تعالى.

وأمّا ما أسنده إلى القائلين بتفرّق الأجزاء وخروجها عن الانتفاع أنّهم يأوّلون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى. ويؤيّده قصّة إبراهيم عليه السلام، فالظاهر أنّ مرادهم من التأويل المذكور أن موت البدن فيما إذا كان متفرّق الأجزاء، عبارة عن تفرّق الأجزاء، وإعادته عبارة عن جمعها مرّة أُخرى كما كانت أوّلاً في الابتداء، على ما ذكرنا، و أنّ موت الشخص المكلّف عبارة عن ذلك التفرّق الحاصل في بدنه، مع قطع تعلّق نفسه عن بدنه، وأنّ إعادته عبارة عن ذلك الجمع، مع إعادة تعلّقها به مرّة أُخرى، وهذا التأويل كما يمكن في المكلّف بما ذكرنا، كذلك يمكن في غير المكلّف أيضاً لو قلنا بإعادته كما سيأتي تحقيق القول فيه. فلا اختصاص له بالمكلّف كما يدلّ عليه كلام آخر من الشارح المذكور وعسى أن ننقله فيما بعد.

وبالجملة فهذا التأويل ولاسيّما في المكلّف، ممّا لامانع فيه من جهة العقل والنقل بل ربما يدّعى أنه حيث كان ظاهراً من الكتاب الكريم، كقوله تعالى: «**أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه**» ـ الآية ـ [1] فليس بتأويل، بل هوالمصير إلى ظاهر الشرع، إذ التأويل إنّما يطلق في الأكثر على ما هو خلاف الظاهر، ولو من وجه، وهذا ليس كذلك، و كذلك التأييد الذي ادّعاه ظاهر. ويؤيّده أيضاً قصّة الذي مرَّ على قَرْيةٍ وَهي خاوِيةٌ على عُرُوشِها

---

١ ـ القيامة: ٣.

ـ الآية.[١]

فإن قلت: سلّمنا أنّ في القصّتين تأييداً لما ذكر من أنّ موت البدن عبارة عن تفرّق أجزائه، وإعادته عبارة عن جمعها مرّة أُخرى، حيث إنّ أربعة من الطير أي الطاووس، والديك، والغراب، والحمامة التي أخذها ابراهيم عليه السلام و جزّأهنّ وفرّق أجزاءهنّ الأصليّة والفضليّة على كلّ جبل، ثمّ دعاهنّ بإذن الله تعالى، فاجتمعت أجزاؤهنّ كما كانت أوّلاً وعُدْنَ أحياءاً. فأتيْنَه سعياً. وحيث إنّ حمار عزير (على نبيّنا وعليه السلام) قد تفرّقت أجزاؤه ونخرَت عظامه، ثمّ اجتمعت تلك الأجزاء وأُفيضت عليه الصورة اللحمية بإذن الله فعاد حيّاً، كما قال تعالى:

«وانظر إلى العظام كيف نُنشزها ثمّ نكسوها لحماً».[٢]

إلاّ أنّه ليس في القصّتين تأييد لتمام ما هوالمقصود هنا، وهو أنّ المعاد أي معاد الشخص إنّما يكون بجمع أجزائه البدنيّة المتفرّقة وإعادة نفس ذلك الروح المتعلّق به أوّلاً إليه ثانياً، فإنّ نفوس الحيوانات كما هوالمشهور بينهم، ليست مجرّدة باقية حتّى تُعاد تلك النفس مرّة أُخرى إلى البدن.

وإن قيل بإيجاد نفس أُخرى مثل الأُولى للبدن مرّة أُخرى،

قلنا فليس فيه تأييد للمقصود.

وكذلك لوقيل بأنّ في قصّة عزير عليه السلام تأييداً للمقصود من حيث إنّ الآية تدلّ على إماتته أيضاً وإحيائه مرّة أُخرى، والحال أنّ النفس الإنسانيّة ولاسيّما نفس النبيّ صلى الله عليه وآله مجرّدة باقية.

قلنا: هذا وإن كان فيه تأييد للمقصود من هذه الجهة، لكن ليس فيه تأييد له من الجهة الأُخرى، أي تفرّق اجزاء بدنه ثمّ جمعها ثانياً، حيث إنّ الظاهر في الآية الكريمة و كذا المنقول من القصّة إن كان بدنه عليه السلام باقياً بمادّته وصورته، لم يتفرّق أجزاؤه أصلاً وأُعيد إليه روحه الشريفة مرّة أُخرى بعد مأة عام كما في قصّة أصحاب كهف حيث إنّ الله تعالى أماتهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً ولبثوا في كهفهم تلك المدّة بحيث لم يتغيّر أبدانهم،

---

١ ـ البقرة: ٢٥٩. ٢ ـ البقرة: ٢٥٩.

ولم يتفرّق أجزاؤهم وتحسبهم أيقاظاً وهم رقود،* فأحياهم الله تعالى بعد المدّة بإعادة أرواحهم الشريفة إلى أبدانهم الباقية.

قلت: لاشكّ أنّ في قصّة إبراهيم، وفي قصّة عزير عليه السلام تأييداً لما ذكر من أنّ موت البدن يمكن أن يكون بتفرّق أجزائه، وأنّ إعادته بجمعها مرّة أُخرى. وأمّا التأييد لتمام المقصود فيمكن أن يكون لأجل أنّ نفوس تلك الطيور ونفس ذلك الحمار لعلّها كانت باقية بعد تفرّق أجزاء أبدانهنّ، إذ لادليل على فناء ذوات نفوس الحيوانات بالمرّة أوبوجه بفناء أبدانهن وبتفرّق أجزائها، سواء قيل بأنّها أجسام عنصريّة أوروحانيّة، أوقيل بتجرّدها في الجملة، وإن كان أدون من تجرّد النفس الناطقة الإنسانيّة كما سيأتي تحقيق القول في ذلك فيما بعد إن شاءالله تعالى.

وعلى تقدير تسليم أنّ نفوسهنّ تنعدم بانعدام أجسادهنّ كما احتملناه سابقاً من جانب المنكرين للمعاد، حيث إنّ ظاهرهم أنّ النفوس مطلقاً تنعدم بانعدام الأجساد، سواء قيل بكونها أجساماً أوأعراضاً حالّةً في الأجسام. نقول: لعلّ تأييد القصّتين لما ذكرنا إنّما هو من جهة إماتة البدن وإحيائه خاصّة، حيث إنّ المنكرين للمعاد كما نطقت بعقائدهم الفاسدة الأخبار والآيات، إنّما استبعدوا المعاد وظنّوا خلافه لاستبعادهم معادالبدن بعد أن صار عظاماً ورفاتاً وتراباً. وأمّا معاد الروح والنفس فلايظهر ممّا حكي عنهم في الآيات والأخبار استبعادهم له بتلك المرتبة من الاستبعاد، بل ادّعى جمهور الحكماء أنّ العقل مستقلّ في إثباته، فلذا رفع الله في تينك القصّتين استبعادهم له وأشار إلى أنّه كما أنّ الإماته والإحياء في شأن تلك الطيور وذلك الحمار، كان بتفريق أجزاء الأبدان ثمّ جمعها مرّة أُخرى، كذلك يكون في شأن غيرهنّ كما في أبدان الإنسان، وإن صارت عظاماً ورفاتاً وتراباً، بل أُحرقت فصارت رماداً وذُرِيَتْ في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً و قبولاً و دبوراً، فإنّ ذلك الجمع والتفريق ممكن فيها أيضاً، حيث إنّ تلك الأجزاء المتفرّقة من الجسد سواء كانت بحيث تبقى فيها صورها مطلقاً كما في شأن تلك الطيور حيث كانت الصورة العظميّة واللحميّة والريشيّة باقية فيها، أوتبقى في الجملة كما في شأن

---

* ـ و هم رُقود: و اعلم تعلّق النفس بالبدن باقية في حال الرقود و لا معنى للإعادة و الإعادة إنّما هي بعد الموت و زوال التعلّق كما لايخفى. و البرهان يدلّ على تجرُّد النفوس الحيوانيّة تجرّداً برزخياً.

ذلك الحمار حيث كانت الصورة العظميّة باقية فيها، أولاتبقى فيها تلك الصور، بل كانت رميماً و رفاتاً وتراباً ومُزقّت كلّ ممزّق، كما في أكثر الموتى الذين أُخبر الله عن بعثهم، فنسبة قدرة القادر المختار العليم الحكيم على السواء إلى جمع الجميع وإفاضة الصور الأصليّة والفرعيّة عليها بحيث تصير عين الأوّل باعتبار الأصل، وان كانت مثلها من جهة بعض الاعتبارات غير المنافية للعينيّة ذاتاً، وكذا إعادة النفس الأُولى الباقية إليها كما في شأن الإنسان الذي كلامنا فيه، ويدلّ العقل والنقل على أنّ روحه جوهر مجرّد باق، وبحيث يكون الشخص المعادعين المبتدأ بعينه، فإنّ الكلّ ممكن بالذات غير مستحيل عقلاً ولاشرعاً، وهو مقدور للقادر المختار الذي لايعجز عن شيء، ولا يعزب عنه شيء كما إذا كان البدن غير متفرّق الأجزاء باقياً بمادّته وصورته، كما في قصّة عزيرعليه السلام وقصّة أصحاب كهف. فلذلك حكى سبحانه عن عزيرعليه السلام: انّه لما أماته الله تعالى مائة عام ثمّ بعثه وأحياه فأمره بالنظر إلى طعامه و شرابه لم يتسنّه، وكانا باقيين على حالهما وصورتهما الأصليّة بمادّتيهما، بحيث لم يتغيّرا أصلاً بمضيّ السنين، وكذا أمره بالنظر إلى حماره وبقاء عظامه وإفاضة الله تعالى الصورة اللحميّة عليها و جعله حيّاً مثل الأوّل. وتبيّن له ذلك «**قال أعلم أنّ الله على كلّ شيءٍ قدير**»[1] وانّه كما يقدر على إعادة الروح إلى الجسد الباقي، كذلك يقدر على جمع الأجزاء المتفرّقة وجعلها حيّة. وكذلك قال في شأن أصحاب الكهف حيث بعثهم بعد ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً بإعادة أرواحهم إلى أجسادهم الباقية. «**وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أنّ وعد الله حقّ وأنّ الساعة لاريب فيها**»[2] وأنّه كما يقدر على إعادة الأرواح إلى الأجساد الباقية غير المتغيّرة، كذلك يقدر على جمع الأجزاء المتفرّقة من البدن وإعادة الروح إليها مرّة أُخرى، وأنّ المعاد جسمانيّ وروحانيّ لاأحدهما وحده. ولعلّ اختلاف مراتب المعاد الذي أخبر عنه جلّ وعلا في الكتاب الكريم كهذه القصص، وقصّة الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثمّ أحياهم،[3] والآيات التي دلّت على وقوع المعاد وإن صارت الأجساد عظاماً وتراباً ورفاتاً ومزقت كلّ ممزّق إشارة إلى إمكان الجميع، وكون الكلّ مقدوراً لله تعالى،

---

١ ـ البقرة: ٢٥٩. ٢ ـ الكهف: ٢١.
٣ ـ إشارة إلى آية ٢٤٣ من سورة البقرة.

وأنّه في الجميع روحانيّ وجسمانيّ معاً، والله تعالى يعلم.

وحيث عرفت مابيّناه عرفت أنّ مانقله صدر الأفاضل من المتكلّمين، أنّهم حملوا الآيات والنصوص الواردة في إثبات الحشر على أنّ المراد جمع المتفرّقات من أجزاء الإنسان التي هي حقيقته ومنعوا فناء الإنسان بالحقيقة، لأنّ حقيقة الإنسانية بأجزائه الأصليّة، وهي باقية، إمّا متجزّية أو غير متجزّية، ثمّ أورد عليهم بأنّه مستبعد من العقل والنقل، ليس ذلك الاستبعاد وارداً عليهم، لو أرادوا بتلك الأجزاء الأجزاء الأصليّة من بدنه، كما عرفت أنّ الأحاديث المرويّة عن الصادقين عليهما السلام تدلّ عليه، وأرادوا بجمع المتفرّقات جمع تلك الأجزاء وإعادة النفس الباقية إليها مرّة أُخرى، فإنّه لايبعد من العقل والنقل بوجه أصلاً.

نعم لو أرادوا بتلك الأجزاء الأصلية الباقية أنّها عبارة عن النفس الباقية، كما نقل عن كثير منهم، سواء قالوا بانعدام البدن بالكلّية أو لم يقولوا به، لورد عليهم ذلك الاستبعاد عقلاً ونقلاً، إذ العقل كما يأتي بيانه يدلّ على أنّ النفس الإنسانيّة جوهر مجرّد لاأجزاء أصلية، وكذلك النقل وإن دلّ على بقاء الأجزاء الأصليّة من الموتى كما عرفت، لكن دلالته على أنّها هي النفس الإنسانيّة الناطقة غير ظاهرة بل مستبعدة. فإنّ الظاهر من النقل أيضاً كما سيظهر وجهه أنّ النفس الإنسانيّة الناطقة جوهر مجرّد باق غير الأجزاء الأصليّة، كما أنّ مانقله عنهم من أنّهم تارة جوّزوا إعادة المعدوم، يرد عليهم ذلك الاستبعاد كما بيّنا وجهه سابقاً وسيأتي زيادة بيان له، فانتظر.

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام فحريّ بنا أن نتكلّم في أن شيئاً من النفس والجسد، بل شيئاً من أجزاء العالم، هل يجوز أن ينعدم بالكلّية أم لا؟ وعلى تقدير جواز الانعدام، فهل يجوز أن يعاد المعدوم بعينه أم لا؟ إذ هو أيضاً ممّا يبتني عليه الخلاف في المعاد، وتحقيق القول فيه ممّا يتوقّف عليه إثبات مانحن بصدده، من إثبات المعاد على النهج الذي دلّ عليه الشرع فلنبيّن ذلك في مقامين:

المقام الأوّل في الأمر الأوّل، أي جواز الانعدام وعدمه، والثاني في الثاني، أي جواز إعادة المعدوم وعدمها.

المقام الأوّل في جواز عدم العالم وامتناعه

أمّا المقام الأوّل.

فنقول: قال الفاضل الأحساوي: المقدّمة الثانية، فالكلام فيها على نوعين: الأوّل في جواز عدم العالم أوامتناعه، ومذهب الإسلاميّين جوازه، ومنعه طائفة من الفلاسفة، لاباعتبار ذاته، لأنّه عندهم ليس بواجب الوجود لذاته، نعم منعوه من حيث وجوب وجوده بغيره بناءاً على تلازم المعلول مع علّته التامّة، وأنّ عدم المعلول إنّما يكون لعدم علّته، وعلّته واجب الوجود، وهو لا يصحّ عدمه.

وطائفة منعوه بناءاً على وجوب وجوده لذاته، وهذا مذهب مخالف لمقتضى العقول، ومناف لجميع الشرائع، فإنّ العقل الصريح حاكم بإمكانه، وأنّه ليس بقديم لذاته، ولذلك جميع الملل والشرائع مخبرة بذلك فلا يلتفت إلى ماقالوه.

ونسبوا إلى الكرّامية القول بأبديّة العالم بعد القول بحدوثه، فإن أرادوا بأبديّته، أبديّته بفاعل مختار يوجب له البقاء، ويفيض عليه الوجود لاإلى نهاية، فذلك لايحيله العقل، ولاينافي أحكام الشريعة، فإنّه قد ورد فيها أنّ أهل القيامة أبديّون كما صرّحت به الآيات القرآنيّة.

وإن أرادوا أبديّته بذاته فذلك محال عقلاً وسمعاً، لأنّ الأبديّة الذاتية لايتحقّق مع الحدوث الذاتي، لما بين التأبيد الذاتي والإمكان الذاتي المستلزم للحدوث الذاتي من المنافاة الذاتيّة. نعم يصحّ أبديّته استناداً إلى علّته الممدّة له باعتبار ارتباطها به على مامرّ.

والذي عليه عامّة أهل الإسلام جواز عدمه بالنظر إلى ذاته، لكن يختلفون في أنّ هذا

الجائز هل يقع أم لا؟

ومبني خلافهم على أنّ المعدوم هل يعاد أم لا، وهي المسألة الثانية في أنّ المعدوم هل يصحّ عوده أم لا؟ فمن قال منهم بجواز إعادته، قال إنّ العالم يعدم قبل القيامة ثمّ يعاد مرّة ثانية كما كان أوّلاً، ومن منع من إعادته، منع عدمه وقال إنّ الإعادة معناها جمع الأجزاء بعد تفرّقها وتلاشيها وتأليفها على مثل الحالة الأُولى، فالمعدوم هوالتأليف وهو لايعاد بعينه، وإنّما يعاد تأليف آخر مثله، فهو في الحقيقة تأليف مبتدأ، لكن لما كان مماثلاً للأوّل قيل بإعادة الأجسام باعتبار حصوله على الهيئة الأُولى.

هذا رأي القائلين بأنّ المعدوم ليس شيئاً. وأمّا الذين قالوا إنّ المعدوم شيء في العدم، قالوا إذا عدم الوجود بقيت الشيئيّة[1] المخصوصة، فعند العود يفيض عليها الوجود مرّة ثانية كما أفاضها عليه أوّلاً.

أقول: وإلى هذا أشار بعض أهل الحكمة، بقوله: «إنّ الموجود المطلق لايعدم أصلاً، وإنّ المعدوم المطلق لايوجد أصلاً، والإعدام والإيجاد بالنسبة إلى الممكنات عبارة عن تفريق أجزاء صورة إلى صورة أُخرى، وتبديل أوضاعه إلى أوضاع أُخر. ومن هذا قيل: إنّ الممكنات غير متناهية، وإنّ مظاهرها لانهاية لها. ـ انتهى كلامه ﷺ.»[2]

وقال المحقّق الطوسي ﷺ في *التجريد*: «والإمكان يعطي جوازالعدم. والسّمع دلّ عليه. ونتأوّل في المكلّف بالتفرّق كمافي قصّة إبراهيم عليه السلام.»[3]

وقال القوشجي في شرحه: «اختلفوا في أنّ العالم هل يصحّ أن يعدم ويفنى أم لا؟ فذهبت الفلاسفة إلى امتناعه ذهاباً إلى أنّه قديم وماثبت قدمه امتنع عدمه. والكرّامية والجاحظ إلى أنّ العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء. وذهبت الأشاعرة وأبوعلي إلى أنّ جواز فناء العالم يعلم بالعقل. وذهب أبوهاشم إلى أنّه إنّما يعرف بالسمع. والمصنّف اختار أنّ جواز عدمه يعلم بالعقل، ووقوع عدمه بالسمع.

أمّا الأوّل، فلأنّه ممكن، والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود، اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الإمكان [الذاتي] إلى الوجوب [الذاتي]، وإلى هذا المعنى أشار

١ ـ النسبة (خ ل).
٢ ـ *المجلي*: ٤٩٦-٤٩٧.
٣ ـ شرح *التجريد* للقوشجي: ٤٩٣ و فيه متن التجريد أيضاً.

بقوله: والإمكان يعطي جواز العدم.

أقول: فيه نظر، لأنّ الممكن يجوز أن يمتنع فناؤه أعني العدم[1] الطارئ بعد وجوده، ولايلزم من ذلك انقلابه من الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي، وإنّما كان يلزم، لوامتنع عليه العدم مطلقاً طارئاً كان أومبتدأ، وقد مرّ بيان ذلك مستقصىً في مبحث أنّ المعدوم لايعاد.

وأمّا الثاني، فلأنّ الدلالة السمعيّة تدلّ على وقوع العدم، مثل قوله تعالى: «**كلّ مَن عليها فانٍ، ويبقى وجه ربّك ذوالجلال والإكرام**».[2]

ومثل قوله تعالى: «**كلّ شيء هالكٌ إلاّ وجهَه**».[3]

وقوله تعالى: «**هو الأوّل والآخر**».[4] والآخريّة[5] في حقّه إنّما يتحقّق أن لو بقي بعد فناء ماسواه.

وقوله تعالى: «**يوم نطوى السّماء كَطَيِّ السّجلِّ للكتب**».[6]

إلى غير ذلك من النصوص القطعيّة.

وإلى هذا أشار بقوله: والسمع دلّ عليه أي على العدم.

فقوله: ونتأوّل في المكلّف بالتفرّق كما في قصّة إبراهيم عليه السلام إشارة إلى جواب دخل مقدّر تقديره: أنّ القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد، لأنّ إعادة المعدوم ممتنعة، فإذا وقع العدم امتنع الإعادة، فلم يتحقّق المعاد.

وتقرير الجواب: أن يقال: لاإشكال في غير المكلّفين، فإنّه يجوز أن ينعدم بالكلّية ولايعاد، وأمّا بالنسبة إلى المكلّفين، فإنّه يتأوّل [العدم] بتفرّق الأجزاء ويتأوّل المعاد بجمع الأجزاء وتأليفها بعد التفرّق. والذي يصحّح هذا التأويل قصّة إبراهيم عليه السلام فإنّه لمّا طلب إراءة إحياء الموتى حيث قال: «**ربِّ أرني كيف تحيي الموتى**». قال الله تعالى في جوابه: «**فخذ أربعةً مِن الطّير فصُرهنّ إليك ثمّ اجعل على كلّ جبلٍ منهنّ جزءاً ثمّ ادعهنّ يأتينك سعياً**».[7] فإنّه يظهر منه أنّه أراد بإحياء الموتى تأليف الأجزاء المتفرّقة

---

١ ـ عدمه (ظ).
٢ ـ الرحمن: ٢٦-٢٧.
٣ ـ القصص: ٨٨.
٤ ـ الحديد: ٣.
٥ ـ في المصدر: الآخر.
٦ ـ الأنبياء: ١٠٤.
٧ ـ البقرة: ٢٦٠.

بالموت.» ـ انتهى كلامه ـ.[١]

وأقول: إنّ تحقيق المقام يستدعي تمهيد مقدّمة هي: أنّه قد تقرّر في موضعه أنّ الإمكان نسبة بين المهيّة من حيث هي هي وبين الوجود والعدم، وأنّ عروضه إنّما هو عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى المهيّة وعلّتها، وأنّه عند اعتبارهما أي الوجود والعدم بالنظر إلى المهيّة وعلّتها يثبت مابالغير أي الوجوب والامتناع بالغير.

والحاصل أنّ الإمكان إنّما يعرض للمهيّة من حيث هي لامأخوذة مع وجودها ولا مأخوذة مع عدمها، وكذا غير مأخوذة مع وجود علّتها وعدمها، فإنّ الإمكان نسبة بين المهيّة من حيث هي‌هي وبين الوجود والعدم، أمّا إذا أُخذت المهيّة مع الوجود، فإنّ نسبتها حينئذ تكون إلى الوجود بالوجوب لابالإمكان، ويسمّى ذلك وجوباً لاحقاً، وإذا أُخذت مع العدم يكون نسبتها إلى الوجود بالامتناع، لابالامكان، ويسمّى ذلك امتناعاً لاحقاً، وكلاهما يسمّيان ضرورة بشرط المحمول، وإذا أُخذت المهيّة مع وجود علّتها كانت واجبة مادامت العلّة موجودة، ويسمّى ذلك وجوباً سابقاً، وإذا أُخذت مع عدم علّتها كانت ممتنعة، مادامت العلّة معدومة، ويسمّى ذلك امتناعاً سابقاً، فكلّ موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق، وكلاهما وجوب بالغير وكلّ معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير، ولامنافاة بين الإمكان الذاتي والوجوب والامتناع بالغير.

إذا تمهّد هذا فنقول: إنّ العالم لمّا كان بجميع أجزائه ممكناً، والممكن ماكان وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته متساويين من غير أن يكون ذاته بذاته مقتضياً لأحدهما لاعلى سبيل التساوي من غير مرجّح أصلاً وهو ظاهر، ولا على سبيل الأولويّة الذاتيّة، على ما تقرّر في موضعه بطلانها، وإنّما المقتضي لأحدهما له هوالسبب الخارج عند العلّة له، المرجّح لأحدهما، فذاته بذاته مع قطع النظر عن كلّ ماسواه ـ حيث كان كلّ من الموجود والعدم بالنظر إليه من حيث هو متساويين ـ، كما لايأبى عن فيضان الوجود عليه بعلّته الموجدة له ـ سواء كان وجوده وجوداً مستمرّاً أبديّاً أو غير أبديّ ـ كذلك لايأبى عن طريان العدم عليه بزوال علّته أوجزء علّته أوشرط وجوده أونحو ذلك، فإنّه بعد وجوده بعلّته لو امتنع عدمه لذاته واقتضى ذاته بذاته أبديّته، لصار واجب الوجود بالذات مع

١ ـ شرح *القوشجي*: ٤٩٣-٤٩٤.

فرضه ممكناً بالذات وهوخلاف الفرض. وأيضاً يلزم انقلاب ذاته من الإمكان الذاتي إلى الوجوب، أي وجوب الوجود أوإلى الامتناع، أي امتناع العدم، وكلاهما باطلان.

وبالجملة الأبديّة الذاتيّة تنافي الإمكان الذاتي، وما اشتهر بينهم من أنّ ماثبت قدمه امتنع عدمه، راجع إلى الامتناع الغيري، لاالذاتي، كما سنبيّنه.

وكذلك ما ادّعاه الشارح القوشجي: من أنّ الممكن يجوز أن يمتنع فناؤه ـ إلى آخره. ومقصوده أنّ عدمه المطلق لعلّه كان ممكناً، وأمّا عدمه بعد وجوده فلعلّه كان ممتنعاً، وامتناع هذا العدم الخاصّ، لايستلزم امتناع العدم العامّ، أي عدم المطلق.

ولايلزم الانقلاب من الإمكان إلى الامتناع أيضاً لكون ذلك المعنى العامّ باقياً بعدُ، ثابتاً له بحسب الذات. فذلك أيضاً راجع إلى الامتناع الغيري لاالذاتي، لأنّه يرجع إلى أنّ خصوصيّة ذلك العدم الخاصّ ممتنعة، والمانع من إمكانه هو نفس ذلك الخاصّ الذي هو غير ذات الممكن، لاالعدم العامّ ولاذات الممكن. وعسى أن نأتي على تحقيق هذا المقام في موضع يليق به إن شاء الله تعالى.

وممّا ذكرنا يظهر وجه صحّة ما أسنده الفاضل الأحساوي إلى عامّة المسلمين من القول بجواز عدم العالم بالنظر إلى ذاته، سواء كان مرادهم بالعدم السابق على وجوده، أوعدمه الطارئ عليه.

وكذا يظهر وجه فساد ما أسنده إلى طائفة من الفلاسفة من القول بمنع جواز عدم العالم بناءاً على وجوب وجوده لذاته، وإن كان هذا المذهب من الفساد بمرتبة لايحتاج إلى بيان فساده، لكونه مخالفاً لمقتضى العقول ومنافياً لجميع الشرائع كما ذكره ﷺ .

وكذا يظهر أنّ ما أسنده إلى طائفة من الفلاسفة من القول بمنع جواز عدم العالم لاباعتبار ذاته، لأنّه عندهم ليس بواجب الوجود لذاته، نعم منعوه من حيث وجوب وجوده بغيره، له وجه صحّة في الجملة، إلاّ أنّ في هذا المقام تفصيلاً وتحقيقاً.

تفصيل وتحقيق

لأنّ الكلام فيه إمّا في جميع أجزاء العالم، وفي كلّ جزء جزء منه، بحيث لايشذّ جزء، أوفي بعض أجزائه على الإجمال، أوفي بعض أجزائه على الخصوص، و على التقادير

الثلاثة، إمّا المقصود بيان إمكان هذا الوجوب بالغير وإن لم يكن متحقّقاً بالفعل، أوبيان وقوعه بالفعل، وعلى التقدير الأخير، إمّا المقصود أنّ هذا الواقع هل يمكن أن يرتفع، أويمتنع زواله، والحاصل أنّ العالم بجميع أجزائه أي كلّ جزء من أجزائه بحيث لايشذّ عنها جزء لمّا كان ممكناً متساوياً وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته، ويترجّح وجوده أوعدمه بعلّته الخارجة عن ذاته، وكان يمكن أن يفرض تحقّق علّته التامّة المستجمعة لجميع شرائط وجوده مع ارتفاع جميع موانعه، بحيث تكون مستلزمة لوجوده، ولايتخلّف هو عنها، فكما يمكن أن يتحقّق أصل ذلك الوجوب بالغير بالنسبة إلى كلّ واحد من أجزاء العالم، وكذا بالنسبة إلى المجموع من حيث هو مجموع، كذلك يمكن أن يتحقّق أبديّة ذلك الوجوب الغيري بالنسبة إليهما إذا فرضت العلّة التامّة المستلزمة لذلك المعلول، ـ أي المجموع أو كلّ جزء ـ أبديّة دائمة، إذ لامانع من ذلك لامن جهة ذات الممكن، ولامن جهة فرض تحقّق العلّة التامّة له كذلك.

فعلى هذا فكلّ جزء من أجزاء العالم سواء في إمكان حصول الوجوب الغيري له وأبديّته، و كذا المجموع إذ ليس هوسوى جميع الأجزاء، والهيئة التركيبيّة اعتباريّة هنا، ليس أمراً موجوداً خارجياً آخر، وعلى تقدير تسليم كونها كذلك فهي أيضاً من أجزاء العالم كما هوالمفروض، وهذا الذي ذكرنا إنّما هوبحسب الجليل من النظر والفحص الأوّلي.

وأمّا مايقتضيه الدقيق من النظر والفحص الثانوي، فهو أنّه لوكان شيء من أجزاء العالم بحيث قام دليل عقليّ أوسمعيّ على أبديّته، سواء دلّ مع ذلك على امتناع زواله مطلقاً، أولم يدلّ عليه، بل على وقوع أبديّته بالفعل من غير الدلالة على امتناع الفناء واستحالته، لكان ينبغي أن يحكم عليه مع إمكان الأبديّة بوقوع الأبديّة بالفعل، مع استحالة الفناء والزوال، أوبدونها، كما أنّه لوكان شيء من أجزاء العالم بحيث قام دليل عقليّ أوسمعيّ قطعيّ على عدم إمكان أبديّته، وعلى وجوب زواله وفنائه، ينبغي أن يحكم عليه به، وهذا مثل أنّا لو قلنا بأنّ الحركة والزمان من أجزاء العالم، وحقيقتهما التقضّي والانصرام، بحيث كلّما تجدّد جزء انقضى جزء وانعدم، لكان ينبغي لنا أن نحكم بعدم إمكان أبديّة تلك الأجزاء المعيّنة والقطعات المتصرّمة المخصوصة، وإن كنّا نحكم بأبديّة نوعهما لوقلنابها.

ومثل أنّا لوجوّزنا وجود قديم زماني أودهري من جملة أجزاء العـالم، سـواء كـان جوهراً مجرّداً أوجسماً، كما ذهب إليه الفلاسفة، لكان ينبغي لنا أن نحكم بوقوع أبـديّته وقوعاً يمتنع زواله، حيث إنّ زواله يستلزم محالاً، وهو انعدام الواجب لذاته، كما اشتهر بينهم من أنّ ماثبت قدمه امتنع عدمه.

وبيانه: أنّ الممكن القديم، لو جاز وجوده لكان علّته ذات الواجب لذاته بذاته، من غير أمر آخر له دخل في العليّة، إذ لوكان هناك أمر آخر له مدخل في العليّة سواء كان شرطاً أوجزءاً فإمّا أنّ يكون ذلك الأمر الآخر حادثاً وهو محال، إذ الحادث لايكون له دخل في علّية وجود القديم، أويكون قديماً، فننقل الكلام إلى ذلك الأمر القديم وعلّته، فينتهي إلى أن يكون علّته التامّة ذات الواجب تعالى بذاته. وحيث إنّ زوال المعلول إنّما يكون بزوال علّته التامّة أو جزء علّته أوشرطها، فلوفرض زوال ذلك الموجود القديم كان مستلزماً لزوال الواجب لذاته، الذي هو علّته التامّة بذاته، وهو محال. تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً.

في أبديّة الصادر الأوّل من أجزاء العالم

ومثل أنّا إذا قلنا بوجود صادر أوّل، كما قال به الفلاسفة، وكذا الإسلاميّون، سواء قيل بكونه جوهراً مجرّداً أومادّياً، وسواء قيل بكونه قديماً أوحادثاً، لكان ينبغي لنا أن نحكم عليه بما حكمنا على القديم. أمّا إذا قيل بقدمه، فظاهر كما مرّ وجهه. وأمّا إذا قيل بحدوثه الزماني كما هو رأي المتكلّمين، أو بحدوثه الدهري كما هو رأي بعض أعاظم العلماء[1] وذهبنا نحن إليه وحقّقناه في رسالتنا الموضوعة لبيان حدوث العالم[2]، وقلنا مع ذلك بتجرّده عن المادّة في ذاته، فللدليل الذي سيأتي ذكره فيما بعد على امتناع طريان الفساد على المجرّدات. وأيضاً سواء قلنا بتجرّده أم لم نقل به، نقول إنّ الصادر الأوّل حيث فرض كونه صادراً أوّلاً يكون مستنداً إلى ذات الواجب تعالى بلاواسطه شيء آخر، فعلّته ذاته تعالى بذاته، فلوجاز انعدامه ـ والحال أنّ انعدام المعلول إنّما يكون بانعدام علّته التّامة ـ كان مستلزماً لزواله تعالى، و هو محال.

فإن قلت: إذا فرض الصادر الأوّل حادثاً زمانيّاً أودهريّاً، لكان ينبغي أن يقال كما حقّقته أنت في تلك الرسالة أيضاً، بأنّ علّة تخصيص وجود ذلك الصادر الأوّل بذلك الجزء من الزمان الموهوم أوالدهر، ـ والحال أنّ كلّ أجزائهما في الأزل متساوية في إمكان وجوده فيه، والفاعل الموجد له تامّ الفاعليّة والقدرة والاختيار، والوجود خير محض، لامانع منه ـ لعلّها اقتضاء العناية الأزلية والعلم بالأصلح وجود ذلك الصادر الأوّل في ذلك الجزء الذي وجد فيه. فعلى هذا فجاز أن يكون العلم بالأصلح اقتضى وجوده فيما

---

١ ـ كالسيّد الداماد رحمه الله.

٢ ـ توجد نسخة من هذه الرسالة في مكتبة مدرسة المروي بطهران.

وجد فيه، وكذا بقاء وجوده في قطعة من الزمان أوالدهر، وأنّه حيث انقضت تلك القطعة وتصرّمت، اقتضى انعدامه، لكون وجوده بعد ذلك منافياً للأصلح. وهذا ممّا ليس فيه توهّم انعدام الواجب لذاته، فإنّ العلم بالأصلح جاز أن يكون مقتضياته مختلفة باختلاف الأزمنة ومنافياً بعضها لبعض، وبعبارة أُخرى أنّ العلّة التامّة لوجود الممكن لمّا كانت مركّبة من الوجود والعدم، ـ أي من وجود علّته الفاعلة له، ووجود جميع شرائط وجوده، ومن عدم الموانع منه ـ فجاز أن يكون ذلك المانع من وجوده الذي فرض ارتفاعه أوّلاً قد حدث بعد انقضاء قدر من زمان وجوده بحدوث علّته، ويكون مانعاً من وجوده، فحينئذ يمكن أن يكون انعدام الصادر الأوّل بانعدام علّته التامّة ـ أي بحدوث المانع الذي وجوده مستلزم لارتفاع عدمه ـ وهذا الإيراد على هذا التقرير يمكن أن يورد في القديم أيضاً، ولايلزم منه في الصورتين انعدام الواجب تعالى بوجه، فما الجواب؟

قلت: من المستبين عند العقل السليم، أنّ العلم بالأصلح لايمكن أن يكون جزافيّاً، بل ينبغي أن يكون متعلّقاً بما هو أصلح في الواقع وفي نفس الأمر. فعلى هذا نقول: إذا اقتضى العلم بالأصلح وجود الصادر الأوّل في وقته الذي وجد فيه، ينبغي أن يكون وجوده فيه أصلح في الواقع من عدمه، وكذا من وجود ما سواه مطلقاً فيه، وكذا من وجوده في غير ذلك الوقت مطلقاً، وحيث فرض كونه صادراً أوّلاً يلزمه أن يكون ذلك لخصوصيّة فيه، وماهي إلاّ لكون وجوده أشرف وأكمل من وجود غيره من الممكنات التي يمكن أن توجد بعده مطلقاً، فإنّ علّة الشرف والكمال هي الدنوّ من الحقّ المتعال، وأنّ كلّ ما كان متقدّماً في الوجود فهو أوفر اختصاصاً به تعالى، ولاسيّما إذا قلنا بترتيب وجود الممكنات، وقلنا بتقدّم صادر الأوّل على غيره بالعلّيّة أوبالطبع أونحو ذلك، وبكونه واسطة في إفاضة الفيض كما حقّق في موضعه.

وبالجملة ينبغي أن يكون وجوده اكمل من وجود غيره مطلقاً، ويكون وجود غيره أنقص منه مطلقاً، حتّى وجود ضدّه الذي هو مانع عن وجوده، ورفعه من جملة رفع الموانع عنه، ولسنا نعني بذلك أكمليّة وجود هذا في ذلك الوقت الذي فرض وجوده فيه من وجود ماسواه مطلقاً فيه، بل نعني به أنّ وجوده في كلّ جزء فرض من أجزاء الأزل والأبد، أكمل من وجود ماسواه من الممكنات فيه مطلقا، فإنّ كونه صادراً أوّلاً يقتضي

كونه كذلك.

ثمّ إنّه لو اقتضى العلم بالأصلح انعدام ذلك الصادر الأوّل في وقت بعد وقت وجوده وبقائه، ـ والحال أنّ تعلّق الجعل بالعدم بما هو عدم مما لامعنى له ـ لم يكن ذلك إلاّ لاقتضائه حينئذ وجود ما وجوده أصلح في الواقع وأشرف وأكمل من وجود الصادر الأوّل مطلقاً بعد ما كان وجود ذلك الموجود الحادث أنقص منه مطلقاً، ومايكون وجوده منافياً لوجوده، مستتبعاً لرفعه بالعرض حتّى يرتفع بوجوده وجوده، فلم يكن وجود الصادر الأوّل أصلح وأشرف وأكمل من وجود غيره مطلقاً؛ هذا خلف.

لايقال: إنّ ما ادّعيت من أنّ الصادر الأوّل أشرف وأكمل من كلّ ماسواه من الممكنات، ينافي ماورد من النصوص الدالّة على أنّ نبيّنا محمّداً صلّى الله عليه وآله أشرف الممكنات وأكملها، مع أنّه ليس بالصادر الأوّل، بل هو خاتم الأنبياء عليهم السلام. وإن أوّلت ذلك بأنّ المراد أنّ روحه الشريفة ونفسه المقدّسة أشرف من الكلّ وأكمل، وهي الصادرة عن الباريء تعالى على مادلّ عليه قوله صلّى الله عليه وآله: «أوّل ماخلق الله نوري»،[1] وإن كان بدنه الشريف صادراً عنه تعالى أخيراً، وادّعيت أنّه يدلّ عليه أيضاً حديث: «خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام».[2] وكذا حديث: «كنت نبيّاً وآدم بين الماء والطين»،[3] فهذا ينافي ماسيجيء بيانه من أنّ النفس الإنسانيّة حادثة بحدوث البدن.

لأنّا نقول: لامنافاة، لأنّه يمكن التأويل بأنّ روح القدس الذي ورد في الأحاديث أنّه أيّده صلّى الله عليه وآله ...[4] لأنّه أشرف من الكلّ وأشرفيّته أيضاً يرجع إلى أشرفيّته صلّى الله عليه وآله لكونه مؤيّداً خادماً له، وهذا أيضاً في مرتبة البدوي وأمّا في مرتبة العودي، فهو صلّى الله عليه وآله أشرف من روح القدس أيضاً لاكتسابه معارف وكمالات، ليست هي لروح القدس، سواء سمّي روح القدس بالروح أو بالعقل أو بالنور المحمّدي صلّى الله عليه وآله ...[5].

وأيضاً لولم يكن ذلك الأمر الحادث الآخر ضدّاً للصادر الأوّل، لم يكن وجوده منافياً لوجوده، فينبغي أن يكون ضدّاً له، حتّى يكون وجوده مستلزماً لانعدامه، وهذا لايتصوّر هنا، لكون المفروض أنّ الصادر الأوّل موجود أصيل عيني، لاموجود بالعرض،

---

١ ـ البحار ١٥:٢٤، الطبع الحديث.
٢ ـ البحار ٥٨:١٣١-١٥٠.
٣ ـ البحار ١٦:٤٠٢، الطبع الحديث.
٤ ـ هنا كلمات لاتقرأ.
٥ ـ هنا قد امّحى من النسخة سطران أو أقلّ.

ولااعتباري، سواء قيل بكونه جوهراً مجرّداً أومادّياً، وبالجملة المفروض كونه جوهراً عينيّاً. ومن المقرّر عندهم أن لاضدّ للجواهر مطلقاً إذ من المستبين أنّ الشيئين المتنافيين اللذين يكون وجود أحدهما سبباً لارتفاع الآخر، مالم يكن بينهما تضادّ يكون منشأً لذلك ـ سواء كان ذلك هو غاية الخلاف بينهما كما في الضدّين الحقيقيّين، أم لا كما في الضدّين المشهوريّين ـ لم يكن وجود أحدهما منشأً لرفع الآخر، وهذا لايتصوّر إلاّ فيما إذا كان هناك موضوع أو محلّ يمكن توارد ذينك الأمرين الضدّين وتعاقبهما على ذلك الموضوع أوالمحلّ، ولايمكن اجتماعهما فيه، ويكون وجود أحدهما فيه مزاحماً لوجود الآخر فيه ومنافياً له، فإنّ ما لا موضوع له أو محلّ، لايتصوّر فيه ذلك، كما أنّ ما له موضوع أومحلّ وكان موضوعاهما و محلّاهما متغايرين لايتصوّر فيه ذلك، ولذلك قالوا بأنّه لاتضادّ بين الجواهر، ولابينهما وبين غيرها، بل انّه إنّما يتحقّق بين الأعراض التي يمكن أن يكون لهما موضوع واحد، كما هوالمتّفق عليه بينهم، وجوّز بعضهم تحقّقه أيضاً بين الصور الحالّه في محلّ واحد.

وحيث تحقّقت أن لاضدّ للجواهر، ظهرلك أنّه على تقدير تسليم إمكان تعلّق الجعل والإيجاد بالعدم ـ أي فناء الجواهر وكونه أمراً ثبوتيّاً أيضاً مع أنّه غير معقول ـ لايمكن أن يكون الفناء ضدّاً للصادر الأوّل أوالقديم، بل للجواهر مطلقاً، لأنّ الفناء على ذلك التقدير لايخلوعن أن يكون قائماً بالذات أو قائماً بالغير، وعلى الأوّل يكون الفناء جوهراً لاموضوع له ولامحلّ، والمفروض أنّ الجوهر الآخر الذي فرض كون الفناء فناءاً له هو أيضاً كذلك فلاتضادّ بينهما. وعلى التقدير الثاني وإن كان الفناء ذاموضوع أومحلّ، لكنّ الجوهر الآخر ليس كذلك، فلاتضادّ أيضاً، إذا المتضادّان ينبغي أن يكون كلّ منهماذا موضوع أومحلّ يمكن أن يتواردا عليه ولايجتمعا فيه، مع أنّه يلزم على تقدير إثبات الفناء محذور آخر، وهو أنّه على تقدير عدم الفناء ثمّ وجوده ثانياً إمّا أن يكون عدم لذاته، فيلزم انقلاب مهيّته من الامتناع الذاتي إلى الإمكان أوالوجوب الذاتيّين، وهذا محال. وأمّا أن يكون لغيره أي بوجود ضدّه، فيلزم التسلسل وهذا أيضاً محال.

وحيث أحطت خبراً بما حقّقناه ظهرلك الجواب عن السؤال على التقرير الأوّل وهو ظاهر، ومنه يظهر الجواب عن السؤال على التقرير الثاني أيضاً، فإنّ ذلك المانع المفروض

كونه مانعاً من وجود الصادر الأوّل لايكون إلاّ ضدّاً له ومنافياً لوجوده، وقد عرفت أنّه لايتصوّرهنا. وكذا يظهر منه الجواب عن السؤال إذا أُورد في القديم، إذ القديم مع قدمه يكون صادراً أوّلاً أيضاً، والمفروض كونه أيضاً موجوداً أصيلاً عينيّاً جوهراً مجرّداً أوماديّاً لاضدّ له، فتدبّر.

فإن قلت: إنّ ماذكرت من أنّ المانع منحصر في الضدّ غيرمسلّم، فإنّ المتقابلين اللّذين كلّ منهما مستلزم لرفع الآخر قد يكونان ضدّين وقد يكونان سلباً وايجاباً وقد يكونان عدماً وملكة، فجاز أن يكون فيما نحن فيه أحد من المتقابلين الأخيرين، وفيه المطلوب أيضاً.

قلت: إنّ الصادر الأوّل والقديم لمّا فرض كونهما موجودين عينيّين فهما لايكونان عدماً البتّة، فبقي أن يكون مافرض كونه مانعاً عن وجودهما عدماً، وقد مرّت الإشارة إلى أنّ العدم بما هو عدم لايمكن أن يكون متعلّقاً للجعل والإيجاد أوّلاً وبالذات حتّى عدم الملكة الذي يقال إنّه وجوديّ باعتبار، فإنّ العمى مثلاً إنّما يكون أوّلاً وبالذات بحدوث صورة وهيئة وشكل في العين يتبع ذلك عدم البصر، وحينئذ فلايمكن أن يقتضي العلم بالأصلح إيجاد ماهو عدم لهما بالذات مطلقاً سواء ذلك العدم عدم الملكة أوسلباً بحتاً صرفاً، بل ينبغي أن يكون بإيجاد أمر وجودي يكون هو مستتبعاً لعدمهما ومستلزماً له، وما هو إلاّ ضدّهما، وقد عرفت أن لاضدّ للجواهر. وعلى تقدير تسليم إمكان تعلّق الجعل أوّلاً وبالذات بالعدم، فهذا العدم إن فرض كونه عدم ملكة، فينبغي أن يفرض الصادر الأوّل أوالقديم ملكة، ومن المقرّر عندهم أنّ عدم الملكة وإن كان عدماً باعتبار، لكنّه وجودي باعتبار، ومعناه عدم شيء من شأن نوعه أوجنسه تلك الملكة، فينبغي أن يكون هناك موضوع أومحلّ قام به استعداد تلك الملكة ووجودها بحيث يمكن أن يتوارد عليه استعداد عدمها، وكذا نفس ذلك العدم، فينبغي أن يكون هناك موضوع أومحلّ يتواردان عليه، ولايمكن اجتماعهما فيه، والحال أنّ الصادر الأوّل أوالقديم حيث فرضا جوهراً مجرّداً أوجسماً ليس لهما موضوع ولامحلّ، فتبصّر.

وإن فرض كون ذلك العدم سلباً محضاً ونفياً صرفاً فهو من حيث هو سلب ونفي وإن لم يقتض موضوعاً، ولاوجوده، حيث إنّ السلب يصدق بانتفاء الموضوع أيضاً، لكنّه هنا

حيث كان سلباً لشيء وهو وجوده الصادر الأوّل أوالقديم، واقتضى مسلوباً ومسلوباً عنه اقتضى أن يكون متعلّقاً به، فنقول إنّه حينئذ إمّا أن يكون قائماً بالذات أوقائماً بالغير، وذلك الغير إمّا أن يكون ذلك الشيء المسلوب والمسلوب عنه أوأن يكون غيرهما.

وعلى التقدير الأوّل يلزم أن يكون السلب أمراً عينيّاً وموجوداً في الخارج أصيلاً إذ القائم بالذات لايكون إلاّ كذلك وهو محال، إذ السلب على تقدير تسليم إمكان كونه مجعولاً بالذات وفرض وجوده لايمكن أن يكون موجوداً خارجيّاً عينيّاً أصيلاً، لمنافاة هذا الفرض لفرض كونه سلباً.

وأيضاً فهو على هذا التقدير لايكون سلباً لمافرض سلبه، إذ سلب شيء ينبغي أن يكون متعلّقاً به وقائماً به، نحواً من التعلّق والقيام، والمفروض خلافه.

ولوفرض مع قيامه بالذات قيامه أيضاً في وجوده بذلك الشيء، حتّى يكون مع قيامه بالذات قائماً بالغير أيضاً لزم اجتماع المتنافيين، لأنّ القيام بالغير في الوجود والقيام بالذات فيه متنافيان تنافياً بالذات.

وعلى التقدير الثاني ـ أي أن يكون السلب قائماً بالغير وذلك الغير هو ذلك المسلوب أوالمسلوب عنه ـ يلزم أن يكون ذلك الغير من جهة كونه موضوعاً أومحلاًّ للسلب موجوداً حتّى يصحّ قيامه به، إذ وجود القائم بالشيء تابع لوجود ذلك الشيء، ومن جهة كونه سلباً له أو عنه معدوماً، وهذا أيضاً اجتماع المتنافيين، إذ يلزم أن يكون شيء واحد موجوداً ومعدوماً معاً وهو محال. اختلاف الجهة هنا، لايمكن أن يكون منشأً لاجتماع الوجود والعدم، إذ هما متباينان بالذات لايجتمعان في شيء أصلاً.

وعلى التقدير الثالث ـ أعني أن يكون السلب قائماً بغير ما فرض تعلّق السلب به ـ فمع أنّه يلزم اجتماع الوجود والعدم في ذلك الغير الذي فرض كون السلب قائماً به بتقريب ما ذكر وهو محال، يلزم أنّه حيث لاتعلّق له ولاقيام بما فرض سلبه ورفعه بوجه بل بأمر آخر كما هوالمفروض، لايكون منشأً لرفع مافرض رفعه إذ لاتعلّق له به أصلاً؛ هذا خلف.

وبما ذكرنا ظهر أنّ الفناء سواء فرض أمراً ثبوتيّاً، أوعدم ملكة، أوسلباً محضاً، لايمكن أن يكون ضدّاً للجواهر، وكذا لايمكن أن ينتفي به جوهر ما من الجواهر، فضلاً عن ما نحن بصدده، أي الصادر الأوّل أوالقديم، فيظهر منه بطلان ما ذهب إليه جماعة من المتكلّمين،

من أنّ الله تعالى يخلق الفناء، فيفني به الأجسام لكونه ضدّاً ومنافياً لها، سواء قيل بـأنّه يخلق لكلّ جوهر فناءاً على حدة كما ذهب إليه أبوعلي منهم، أو أنّ فناءاً واحداً يكفي لإفناء الكّل كما ذهب إليه أبوهاشم منهم، وسواء كانوا اعتبروا الفناء ضـدّاً اصـطلاحيّاً للجواهر، كما هو ظاهر المنقول عنهم، أو أمراً منافياً للجواهر مطلقاً بحيث يشمل عـدم الملكة أوالسلب أيضاً، فتبصّر.

فإن قلت: إنّا لاندّعي بقولنا: «إنّه يمكن أن يكون العلم بالأصلح، اقتضى انعدام شيء بعد وجوده، كالصادر الأوّل أوالقديم» أنّه يمكن أن يوجد عدم ذلك و فناؤه بعده كما هو مبنى ماذكرت، وأقمت الدليل على عدم إمكانه، بل ندّعي أنّه يمكن أن يقتضي العـناية الأزليّة والعلم بالأصلح قطع الفيض والوجود عن ذلك الشيء،

والحاصل أنّ الممكن لمّا كان في وجوده وبقائه محتاجاً إلى المؤثّر كما هوالمحقّق في موضعه، سواء كان البقاء عبارة عن أمر آخر سوى أصل الوجود الأوّل، أي عن استمراره، أوعبارة عن الوجود الأوّل بحيث يبقى زمانين أو أكثر، وكان وجـوده وبـقاؤه جـميعاً مفاضَيْن بإفاضة الجاعل له الموجد إيّاه، فجاز أن يقتضي العلم بالأصلح إيقاءه في حين، ثمّ يقتضي قطع الإفاضة والجعل عنه وينعدم، وهذا وإن كان فيه انعدام ذلك الشيء، لكن ليس بجعل عدمه وفنائه، بل بعدم جعل وجوده وعدم إفاضة بقائه، وفي هذا ليس شيء من المفاسد التي ذكرتها في الجواب عنه.

قلت: قد ذكرنا أنّ العلم بالأصلح لايكون جزافيّاً، بل ينبغي أن يكون متعلّقاً بما هو أصلح في الواقع وفي نفس الأمر، وأن يكون قطع الإفاضة أصلح في نفس الأمـرحـين فرض القطع، كما كانت إفاضة الوجود والبقاء أصلح في الواقع حين فرضهما. فهذا القطع و هذا الذي فرض كونه أصلح في ثاني الحال كلاهما حادثان لم يكونا قبل. ومن المقرّر أنّ الحادث إنّما يكون بسبب حادث بسببه حدث قطع الإفاضة وحصول الأصلح الثاني، وما هو الاّ أحد أسباب زوال المعلول، ومن المقرّر أنّ زوال المعلول إمّا بزوال عـلّته التـامّة أوبزوال جزئها أوشرطها. وبعبارة أُخرى إمّا بزوال عـلّته الفـاعليّة، أوبـزوال صـورته، أومادّته إن كان له صورة ومادة، أوبزوال شرط وجوده إن كان له شرط، أوبزوال غايته إن كانت له غاية وكان صادراً عن الفاعل المختار، كما يقولون إنّ ذات الباريً تعالى وإن كان

فاعلاً تامّ الفاعليّة فيّاضاً على الإطلاق لا يفعل ما يفعله لعوض ولالغرض دعاه إلى الفاعليّة. لكنّه لمّا كان فاعلاً مختاراً عليماً حكيماً، يترتّب على فعله مصالح ومنافع، لها ارتباط بنظام الكلّ، هي غايات لفعله وإن لم تكن علّة غائيّة له وغرضاً، أوبزوال الجميع، ومن المستبين عدم إمكان تحقّق شيء من هذه الأُمور فيما نحن فيه، أي الصادر الأوّل أوالقديم، لأنّ الفاعل هوالله تعالى وهو واجب الوجود لذاته، والمفروض أن ليس لهما شرط وجود سوى ذات الواجب لذاته العليم الحكيم كما يقولونه في الحوادث اليوميّة من الدورات الفلكيّة والأوضاع الكوكبية ونحو ذلك وكذلك الصادر الأوّل أوالقديم لوفرض كونهما مجرّدين عن المادّة، ليس لهما مادّة وهو ظاهر ولاصورة إذ صورة المجرّد ذاته بذاته، فبقي أن يكون زوالهما لزوال غايتهما، سواء فرضا مجرّدين أوماديّين أولزوال صورتهما أومادّتهما لوفرضا جسمين ماديّين، وهذان أيضاً ممتنعان، أمّا زوال الغاية فلأنّ غاية وجودها كما حقّق في موضعه هي التشبّه بمبدأ الكلّ جلّ شأنه أومعرفته تعالى، أوكون الوجود خيراً محضاً أونحو ذلك. وشيء من هذه لايمكن أن ينعدم، أمّا كون الوجود خيراً محضاً فظاهر، لأنّ خيريّته بالذات، ولايمكن أن يختلف (كذا) ذاته ولا أن ينقلب إلى غيره مع كون الفاعل له خيراً بالذّات فيّاضاً على الإطلاق، وكذا التشبّه بالمبدأ ومعرفته لايمكن أن ينفكّا عن ذات ما هو ذوشعور ومعرفة قابل لتحصيل التشبّه والمعرفة بالغاً مابلغ كالصادر الأوّل الذي قد عرفت أنّه ينبغي أن يكون أشرف الموجودات وأكملها، أوالقديم الذي هو على تقدير فرض وجوده ينبغي أن يكون كذلك.

وبالجملة ينبغي أن يكون حصول المعرفة والتشبّه فيهما أتمّ وأكمل منهما في كلّ ماسواهما من الممكنات، والحال أنّ مراتب التشبّه والمعرفة غير متناهية. فإنّ كلّ مرتبة منهما إذا حصلت يمكن أن يحصل بعدها مرتبة أُخرى أعلى منها، حيث لايقفان إلى حدٍّ ومرتبة، والمفروض أن لامانع من ذلك لامن جهة المتشبّه ولا من جهة المتشبّه به ولا من جهة العارف ولامن جهة المعروف، بل انّه كلّما ازداد التشبّه والمعرفة يكون الداعي إلى تحصيلهما أقوى، حيث إنّه يكون العارف والمتشبّه أكمل، وبهجته وسعادته أتمّ وأوفر، فمادام ذات العارف والمتشبّه موجوداً لايمكن أن ينفكّ عنه التشبّه والمعرفة، فكيف يمكن زوالهما حتّى ينعدما بزوالهما، وينقطع إفاضة الوجود عنهما، مع أنّ إفاضة التشبّه

والمعرفة خير بالذات كإفاضة الوجود، ومع أنّ الفاعل جلّ شأنه وتعالى خير بالذات فيّاض على الإطلاق. نعم زوال المعلول بزوال غايته إنّما يتصوّر فيما أمكن زوال تلك الغاية، كما في الحوادث الزمانيّة أوالدهريّة غيرالصادر الأوّل ولاسيّما المادّية منها، مثل أنّا لوقلنا ـ كما هو رأي بعض الحكماء الإلهيّين ـ بأنّ غاية وجود بدن الإنسان الذي كلامنا في المعاد فيه، وغاية تعلّق النفس به، هي أن تستكمل به النفس، فيما يحصل به سعادتها أوشقاوتها، ثمّ تنال سعادتها أوشقاوتها، وأنّها إذا استكملت به ولم تحتج إلى البدن في استكمالها تزول تلك الغاية وتنتفي، وبزوالها يعرض للبدن الفناء والموت، إمّا بأن ينقطع عنه فيض الفاعل الفيّاض أوبأن ينقطع عنه علاقة النفس التي هي منشأ حياته بل حياته. وبالجملة فموته وانعدامه لزوال غاية وجوده، أي لترتّب الغاية المقصودة منه عليه وحصولها بالفعل، وأنّه لوبقي بعد ذلك لايكون لوجوده تلك الغاية المقصودة المترتّبة عليه. وهذا في الموت الطبيعي، وأمّا في غير الطبيعي منه كالقتل، فالقاسر يجعل البدن بحيث لايمكن أن يصير آلة لاستكمال النفس به، فينقطع عنه تلك الغاية قسراً، وينقطع عنه فيض الفاعل الفيّاض، وكذا علاقة النفس به لانقطاع غايته. وأمّا زوال الصورة، أوالمادّة على تقدير تجويز كون الصادر الأوّل أوالقديم مركّباً منهما، فامتناعه يعلم من البيان الذي ذكرنا سابقاً، حيث إنّ زوالهما فيما نحن فيه لايمكن إلاّ بحدوث ضدّهما الذي هو أصلح في الواقع منهما. وكما أنّه لاضدّ كذلك ولا مطلقاً لذات الصادر الأوّل أوالقديم إذا فرضا جوهرين مجردين، كذلك لاضدّ مطلقاً لمادّتهما مطلقاً، وإن فرضناها لهما حيث إنّ المادّة لامحلّ لها و لاموضوع، وكذلك لاضدّ لصورتهما وإن جوّزنا إمكان الضدّ للصورة لكونها ذات محلّ، إذ الضدّ لصورتهما ينبغي أن يكون أصلح في الواقع من صورتهما، والحال أنّهما ينبغي أن يكونا بمادّتهما وصورتهما إن كانتا لهما أكمل الموجودات الممكنة حتّى من الضدّ الذي يمكن فرضه لصورتهما؛ هذا خلف.

نعم زوال الشيء لحدوث ضدّه يمكن فرضه في الأجسام العنصرية الكائنة الفاسدة كما في بدن الإنسان أيضاً لو قلنا ـ كما هو رأي الطبيعيّين منهم ـ أنّ سبب الموت هو استيلاء الحرارة على رطوبات البدن فتُفنيها، لكونها ضدّاً لها ثمّ تفنى هي بفنائها، ولهذا قالوا إنّ ما هو سبب الحياة هو سبب الموت أوقلنا بأنّ سببه أنّ البدن بورود واردات غريبة

عليه ينحرف مزاجه عن الاعتدال الذي كان حاصلاً له، فيتفرّق اتّصاله لتداعي أجزائه إلى التفرّق بالذات لولا الجامع المانع عنه فينعدم اتّصاله بطروء ضدّه أي التفرّق ويعرض له الموت، وهذان أيضاً في الموت الطبيعي ظاهر، وكذلك في غير الطبيعي منه، لأنّهما يمكن أن يحصلا بفعل القاسر أيضاً والله أعلم.

في أبديّة فرد مامن أجزاء العالم

وحيث تحققّت مافصّلناه، تبيّنت أنّ الصادر الأوّل من أجزاء العالم أوالقديم إن جوّزنا وجوده وإن كانا من حيث ذاتهما ومن جهة كونهما ممكنين بالذات يجوز طريان الفناء والعدم عليهما، لكنّهما باقيان أبديّان، يمتنع عليهما الفناء من حيث وجوب وجـودهما بغيرهما. فيظهر منه أنّ العالم بجملته أيضاً وإن كان يمكن طريان الفناء عليه من جهة ذاته، لكنّه يمتنع ذلك عليه بالنظر إلى وجوب وجوده بغيره، لأنّه لوجاز عليه ذلك، أي عـلى مجموع أجزائه من حيث المجموع، بالنظر إلى غيره، لجازطريان الفـناء والعـدم عـلى الصادر الأوّل والقديم أيضاً، لأنّهما من جملة أجزاء العالم أيضاً. فيظهر منه أنّ فرداً مامن أجزاء العالم أبديّ الوجود يمتنع عليه العدم امتناعاً غيريّاً وهو المطلوب. وأيـضاً نـقول لايخفى أنّ العالم بجملته معلول للواجب تعالى شأنه، سـواء قـلنا بـأنّ كـلّه مـعلول له بلاواسطة وإن كان لبعضه شرط، أوبأنّ بعضه معلول له بواسطة أو شرط، وبعضه بلاواسطة ولاشرط، فحينئذ لوجاز طريان الفناء على مجموع العالم بجملته لجاز طريانه على ذلك البعض من المعلول الذي بلاواسطة ولاشرط من جملة اجزائه، وقد عرفت أنّـه مـمتنع بالنظر إلى العلم بالأصلح، وكون ذلك الصادر الأوّل بلاواسطة أصلح من غيره مطلقاً، وأنّه لايمكن له ضدّ. وعلى تقدير تسليم أنّه يجوز أن يقتضي العلم بالأصلح طريانه عليه لجهة لانعرفها وتسليم أنّه يمكن له ضدّ، فهذا الضدّ الحادث أيضاً من أجزاء العام البتّة، فيلزم أن يكون هو أبديّ الوجود مثل الصادر الأوّل وفيه المطلوب أيضاً. ولو سلّمنا طريان الفناء على ذلك الضدّ أيضاً فلايمكن أن يكون ذلك إلاّ لحدوث ضدّه وهكذا فيلزم التسـلـسل المحال، ومع ذلك ففيه المطلوب. إذ على هذا التقدير يكون تلك الأضداد المـتسلسلة

غيرالمتناهية أبديّة الوجود بنوعها، فتدبّر.

لايقال: يمكن أن يكون العلم بالأصلح اقتضى فناء الصادر الأوّل، بل فناء العالم بجملته في وقت من الأوقات كوقت قيام الساعة بقطع فيض الوجود عنها، وأن يكون الحكمة في ذلك إظهاره جلّ شأنه عظمته وجبروته وتفرّده بالعزّ والبقاء وقهر خلقه بالموت والفناء كما دلّ عليه الآيات والأخبار، كقوله تعالى:

«لِمَن الملكُ اليومَ لله الواحد القهّار».[1]

لانّا نقول: إن هذا الإظهار أيضاً يقتضي أن يكون هناك من يظهر عليه ذلك، وهو أيضاً من أجزاء العالم كما أنّ قوله: «لمن الملك اليوم» يقتضي أن يكون هناك مملوك ويوم، وهما أيضاً من أجزاء العالم فهذا أيضاً يدلّ على أنّه لاينعدم العالم بجملته، بل يبقى منه شيء في ذلك الوقت أيضاً كمادلّ عليه قوله تعالى:

«ونفخ في الصّور فصعق مَن في السّموات ومَن في الارض إلاّ مَن شاءالله»[2]

حيث استثنى من شاءالله من ذلك وقد ذكر المفسّرون أنّ المراد بمن شاءالله في الآية الملائكة الأربعة أو الشهداء، وحينئذ نقول إن كان الصادر الأوّل داخلاً في من شاءالله ففيه المطلوب، وكذا إن لم يكن داخلاً فيهم لأنّ دلالة الآية على بقاء بعض من الخلق وأبديّته ظاهرة وهوالمطلوب أيضاً، وإن لم يكن ذلك البعض هوالصادر الأوّل.

وبالجملة فهذا الإظهار لايتوقّف على طروء الفناء على الخلق أجمعين، ويمكن أن يكون بطروئه على غيرالمستثنى ولعلّ الصادر الأوّل من المستثنى، كيف وقد عرفت أنّه أشرف الممكنات، كما لايتوقّف على طروء الفناء والعدم بالمرّة على غيرالمستثنى أيضاً، بل يمكن أن يكون ذلك بالنسبة إلى ذوي الأنفس بطروء الموت أي بتلاشي أجزاء أبدانهم، وقطع علاقة نفوسهم عن أبدانهم، وبالنسبة إلى الأجسام غير ذوات الأنفس بتبدّل الصور وتغيّر الهيآت والصفات والحالات ونحو ذلك، كما قال الله تعالى:

«يوم نَطوي السَّماء»[3].

«يوم تُبدّل الأرضُ غير الأرض».[4]

---

١ ـ غافر: ١٦.
٢ ـ الزمر: ٦٨.
٣ ـ الأنبياء: ١٠٤.
٤ ـ إبراهيم: ٤٨.

«ويوم نُسيّر الجبال».[1]

إلى غير ذلك من الآيات وسيأتي فيما بعد إن شاءالله تعالى تأويل مادلّ على فناء الكلّ، كقوله تعالى:

«كلُّ شيءٍ هالكٌ إلاّ وجهَه».[2]

ونحوه، فانتظر، والله تعالى يعلم.

١ ـ الكهف: ٤٧.
٢ ـ القصص: ٨٨.

في أبديّة النشأة الأُخرويّة

وهذا الذي ذكرنا كلّه إنّما هوالكلام في العالم بجملة أجزائه وفي بعض أجزائه في الجملة. وأمّا الكلام في بعض أجزائه على الخصوص، ففيه تفصيل أيضاً، لأنّ ذلك البعض، إمّا من النشأة الأُخروية أو من النشأة الدنيويّة، أمّا النشأة الأُخرويّة فبقاؤها وخلودها بمافيها إمّا بأعيانها وأشخاصها كاكثرها، وإمّا بأنواعها كبعضها، مثل مأكولها ومشروبها ونحوهما ممّا دلّ عليه الدليل السمعيّ القطعيّ، ويعضده الدليل العقليّ، وبالجملة لايظهر خلاف فيه بين المسلمين، بل ادّعى كثير من العلماء وقوع الإجماع عليه.

أمّا الأوّل، فلدلالة آيات كثيرة وأخبار متظافرة ناصّة عليه غيرقابلة للتأويل، أمّا الآيات، فكقوله تعالى:

«أُولئك أصحاب الجنّة هم فيها خالدون». [1]

«الذين يَرثون الفردوس هم فيها خالدون». [2]

«أُكلها دائم وظلّها». [3]

«سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين». [4]

«خالدين فيها رضى الله عنهم ورضوا عنه». [5]

«أُولئك اصحاب النّارهم فيها خالدون». [6]

«خالدين فيها لايُخفّف عنهم العذاب». [7]

---

١ ـ البقرة: ٨٢.
٢ ـ المؤمنون: ١١.
٣ ـ الرعد: ٣٥.
٤ ـ الزمر: ٧٣.
٥ ـ المجادلة: ٢٢.
٦ ـ البقرة: ٣٩، ٨١، ٢١٧، ٢٥٧، ٢٧٥.
٧ ـ البقرة: ١٦٢.

«وكلٌّ فيها خالدون».[١]

«قيل ادخلوا أبواب جهنّم خالدين فيها».[٢]

«فاليوم لايُخرجون منها ولاهم يُستعتبون».[٣]

«كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب».[٤]

«كلما خَبَتْ زدناهم سعيراً».[٥]

إلى غير ذلك من الآيات.

وأمّا الأخبار الواردة في ذلك فكثيرة أيضاً، كما يعلم بالتتبّع، ومنها ماروي بطريق الرمز، إنّ الموت يقام بين الجنّة والنار في صورة كبش أملح ويذبح بشفرة يحيى عليه السلام بأمر جبرئيل عليه السلام.[٦]

وفي معناه ماروي إنّ الله تعالى يظهر الموت يوم القيامة في صورة كبش أملح ويأتي بيحيى عليه السلام وبيده الشفرة فيضجعه ويذبحه وينادي منادٍ يا أهل الجنّة خلود بلاموت ويا أهل النار خلود بلاموت.[٧]

ولعلّ تأويله كما يستفاد من كلام بعض العرفاء، أنّ الموت أي هلاك الخلق بواحد من طرفي التضادّ يقام بين الجنّة والنار لكي يظهر بتنزّله عن مرتبته إلى مرتبة مابين طرفي التضادّ ولينكشف حاله على أهل الجنّة والنار فيصوّر على صورة كبش أملح معدّ للذبح والقتل ويمثّل بتلك الصورة فيذبح بشفرة يحيى عليه السلام الذي ذبح هو أيضاً بالشفرة، وهو صورة الحياة ويقتل بأمر جبرئيل الذي هو مبدأ الحياة والأرواح ومحيي الأشباح بإذن الله تعالى، ليظهر حقيقة البقاء والأبديّة بموت الموت وحياة الحياة.

والحاصل ـ والله أعلم ـ أنّ النشأة الأُخرويّة بمافيها أبديّة ويفعل ذلك ليظهر على الخلق أنّهم خالدون فيها، وأنّ النشأة الأُخرويّة بمافيها بأجمعها أبديّة باقية أبداً لاانقطاع لها ولافناء ولذلك سمّيت دار القرار.

وأمّا الثاني أي معاضدة الدليل العقلي لذلك فمن وجهين:

---

١ ـ الأنبياء: ٩٩.

٢ ـ الزمر: ٧٢.

٣ ـ الجاثية: ٣٥.

٤ ـ النساء: ٥٦.

٥ ـ الإسراء: ٩٧.

٦ ـ راجع *تفسير القمّي*: ٤١١، الطبع الحجري.

٧ ـ راجع *الأسفار* ٩: ٣١٢.

الأوّل من جهة الغاية، وبيانه أنّ الغاية المقصودة من النشأة الأُخرويّة بمافيها، كما دلّ عليه العقل والنقل أي ثواب أهل النعيم وعقاب أهل الجحيم، سوى مادلّ دليل خارج على انقطاعه، كعقاب صاحب الكبيرة من المؤمنين أبديّة دائمة بحكم العقل، لأنّ دوام الثواب على الطاعة، وكذا دوام العقاب على المعصية، يبعث المكلّف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية، فيكون لطفاً واللطف واجب على الله تعالى كما تقرّر في موضعه، ولأنّ المدح والذمّ دائمان، إذ لاوقت إلاّ ويحسن فيه مدح المطيع وذمّ العاصي، وهما معلولا الطاعة والمعصية، فيجب دوام الثواب والعقاب، لأنّ دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر، إلى غيرذلك من الوجوه التي ذكرها العلماء في كتبهم. وحيث كانت الغاية المقصودة من النشأة الأُخرويّة بمافيها المترتّبة عليها دائمة أبديّة يحكم العقل بوجوب أبديّة ذات الغاية أيضاً إمّا بشخصها أونوعها، إذ لاانفكاك بين الغاية وذات الغاية، مع أنّ الفاعل تامّ الفاعليّة، فيّاض على الإطلاق ولم يعلم أيضاً أنّ هناك شرطاً لوجودها، يطرأ عليه الفناء حتّى يكون بانعدامه ينعدم المشروط، بل المعلوم هنا خلافه. والله تعالى أعلم.

الوجه الثاني: من جهة ذوات الموجودات الأُخرويّة وصورها وموادّها. وبيانه أنّه لايخفى أنّ النشأة الأُخرويّة بمافيها مخالفة بالحقيقة للنشأة الدنيويّة بمافيها، مخالفةً تامّة بسببها صارت عالماً آخر غيرها، وأنّ النشأة الدنيويّة بما فيها ماسوى مادلّ الدليل على بقائه، كالصادر الأوّل أوالقديم لوجوّزنا وجوده فانية كلّها، هالكة جميعها، يطرأ عليها الفناء والزوال ولو من وجه كما سيأتي بيانه، فينبغي أن يكون النشأة الأُخرويّة التي هي مخالفة لها بالحقيقة والذات، غير قابلة للفناء والهلاك باقية أبداً فيتحدّس من ذلك كما شهدت به الأخبار المرويّة أيضاً، أنّ الموجودات الأُخرويّة بسائطها ومركّباتها بصورها وموادّها ـ إن كانت لها ـ ليست من جنس الموجودات الدنيويّة التي يتطرّق إليها الكون والفساد، والاستحالة والانقلاب والتغيّرات، ويطرأ عليه الزوال والفناء أي أنّ موادّها أصفى وألطف جوهراً من موادّ هذه النشأة، وأبعد من الكثافة التي هي منشأ التغيّر وقبول الصور المتواردة المتخالفة، كما في موادّ الأجسام العنصريّة، بل هي صافية جدّاً بحيث لايشوبها كدرة ولاكثافة مطلقاً، بل لانسبة لها إلى موادّ هذه النشأة، وكذلك صورها أتمّ وجوداً وأوفر قسطاً من الفيض الأعلى وأحفظ من صور هذه النشأة بل لانسبة لها إليها،

فلذلك لايتطرّق إليها الفساد مع أنّ الحقّ المفيض لها فيّاض على الإطلاق لاينقطع فيضه عمّا هو مستعدّ له. ألاترى أنّ موادّ أجسام هذه النشأة كلّما كانت أقرب إلى الكثافة كانت أقرب إلى قبول التغيّر والفساد، وأشدّ استعداداً لقبول الصور المتبدّلة المتبدّدة الكائنة الفاسدة، كما في العنصريّات. وكلّما كانت أقرب إلى الصفاء واللطافة كانت أبعد من الفساد وأكثر استعداداً للصور الكاملة التامّة [الآبية][1] عن التغيّر والزوال، كما في الفلكيّات وموجودات عالم البرزخ والمثال، وكذلك صورها كلّما كانت أتمّ وأوفر حظّاً من الوجود وأكمل آثاراً، كانت أحفظ وأبعد من الفساد و من طروء* الضدّ عليها، كما في هذه أيضاً، وكلّما كانت أقلّ قسطاً من الوجود وأنقص آثاراً كانت أقرب إليه، كما في الحوادث الكائنة الفاسدة أيضاً، وهذا هوالقول في الجسمانيات من موجودات النشأة الأُخرويّة، على أنّ كثيراً منها ممّا ليست لها مادّة بل هي روحانيات مجرّدة عن الموادّ كالسعادات الروحانيّة العقليّة، وكذا الشقاوة الروحانيّة، فإنّها إدراكات روحانيّة، مدرَكاتها مجرّدات عن الموادّ، كذا المدرِك لها. والمجرّدات لايطرأ عليها الفساد، حيث إنّ الفساد تابع لوجود مادّة تقبله كما هوالمقرّر عندهم والمفروض هنا عدم المادّة وأنّ صورها ذواتها ولاضدّلها. ألاترى أنّ المعاني الكلّية حيث كانت مجرّدة عنها، كانت دائمة أبداً غير هالكة مطلقاً، وكذا الأعيان المجرّدة كالعقول لو قلنا بها كذلك أيضاً، إذ لامادّة لها وصورها ذواتها ولاضدّلها وسيأتي تمام تحقيق ذلك فيما بعد إن شاءالله تعالى.

وكذلك كثير منها مخلوقة بلامادّة وحادثة من غير مدّة، بل بمحض التصوّر ومجرّد التخيّل، كما شهدت به الآيات والأخبار، قال تعالى:

«لهم فيها فاكهة ولهم مايدّعون».[2]

«لهم مايشاؤون عند ربّهم ذلك جزاء المحسنين»[3].

وهذا ـ والله أعلم ـ إمّا مبنيّ على ما ذكره بعض الحكماء من أنّ الله تعالى خلق النفس الإنسانيّة مجرّدة عن المادّة وجعل لها اقتداراً على إيداع الصور الغائبة عن الحواسّ بلامشاركة الموادّ، وأنْ ليس ذلك بممتنع كما في إنشاء الإبداعيات عندهم، فعلى هذا

---

١ ـ هنا كلمة لاتقرأ.

٢ ـ يس: ٥٧.

* ـ الظاهر من طُرُوّ.

٣ ـ الزمر: ٣٤.

لايكون لهذا القسم من الموجودات مادّة أصلاً حتّى تكون قابلة للتغيّر والفساد. وإمّا مبنيّ على أنّ الله تعالى لكرامته على المؤمنين يخلق مايشتهونه فيحضره لديهم، فعلى هذا وإن سلّمنا كون مادّة له، لكنّا نقول إنّ تلك المادّة لكونها من جنس الموجودات الأُخرويّة لعلّها لطيفة في الغاية روحانيّة جدّاً، بعيدة عن الكثافة التي هي منشأ لسنوح التغيّر والزوال، وأنّ الموجود الذي تلك المادّة مادّته يمكن أن يكون باقياً بشخصه أيضاً كما في الحور والقصور ونظائرهما. وعلى تقدير تسليم كونها قابلة لطروء الزوال في الجملة فذلك الموجود باق بنوعه كمافي الأُكُل ونحوه.

وبالجملة فموجودات النشأة الأُخرى مباينة بالحقيقة لموجودات النشأة الدنيا، وكذا زمانها ومكانها بل لانسبة لها إليها فلذا لايمتنع فيهما وجود غيرالمتناهي مطلقاً، لعدم التزاحم والتضايف والمباينة والمسامّة والتداخل وأمثالها فيها. وسيأتي زيادة توضيح لهذا إن شاءالله تعالى.

وهذا هو الكلام في جملة النشأة الأُخرويّة بمافيها.

[الكلام في النشأة الدنيوية]

وأمّا الكلام في النشأة الدنيوية بأبعاضها وأجزائها المخصوصة. فحريّ بنا أن نتكلّم أوّلاً فيما نحن بصدد بيان حاله من البدن والنفس وفنائها أوبقائها، ثمّ نتكلّم في باقي أجزاء هذه النشأة على الخصوص.

فنقول: أمّا البدن، فلاسترة في أنّ المشاهدة والعيان والعقل والنقل، دلّت على موته وهلاكه، و قد أشرنا فيما سبق إلى سبب طروء الموت على البدن على رأي الطبيعيّين، والإلهيّين من الحكماء، وإلى كيفيّة وقوعه عليه على كلّ مذهب من المذاهب التي قيلت في الجسم، وإلى أنّه على جميع المذاهب، لايستلزم انعدامه بالكلّية وهلاكه بالمرّة، ومع ذلك فلا بأس بإعادة البيان.

فنقول: إنّه قد عرفت أنّه على مذهب القائلين بالجواهر الفردة، أوبالأجسام الصغار الصلبة، إنّما ينعدم بالموت التأليف الخاص الحاصل بين تلك الأجزاء أوبين تلك الأجسام فقط، ولايستلزم ذلك انعدام أصل تلك الأجزاء والأجسام المتفرّقة، إذ لاضدّ لها

ولا مادّة خصوصاً على القول بقدمها، كما ينسب ذلك إلى ذيمقراطيس وشيعته القائلين بالأجسام الصلبة، وكذلك على مذهب المشّائين القائلين بتركّب الجسم من الهيولى والصورة، وإن كان ينعدم بالموت الاتّصال الذي هو أحد جزئي الجسم لكنّه يبقى الجزء الآخر أعني الهيولى إذ لامادّة لها ولاضدّ وخصوصاً على القول بقدمها كما هو مذهبهم. وكذلك على مذهب الإشراقيّين القائلين بأنّ حقيقة الجسم هو الاتّصال، وذلك الأمر المتّصل من دون إثبات مادّة سواه وإن كان ينعدم بالموت الاتّصال الذي هو حقيقة الجسم لكنّه لاينعدم بالمرّة، فانّ انعدامه كذلك إنّما يمكن أن يكون إذا طرأ الانفصال على كل حدّ من حدود الاتّصال الذي في الجسم وهو ممتنع إذ طروؤه كذلك يستلزم خروج جميع الانقسامات الممكنة في الجسم إلى الفعل وهو محال. على أنّه يمكن القول ببقاء الأجزاء الأصليّة التي كانت للبدن كما نطق به الشرع على كلّ مذهب من تلك المذاهب، ولاشكّ أنّ بقاءها ممّا هو منشأ للحكم بعدم انعدام البدن بالمرّة وهذا ظاهر.

وأمّا النفس، فلايخفى أنّ الشرع ناطق بأنّها ذائقة الموت، فينبغي أن يشار إلى أنّه كيف هو. فنقول: إنّه على مذهب من يقول إنّها من الأعراض الحالّة في البدن، ينبغي القول بانعدامها بالكلّية فإنّ العرض ينعدم بالمرّة بانعدام موضوعه ولو في الجملة. وعلى مذهب من يقول بأنّها جسم، ينبغي القول بانعدامها مثل انعدام الجسم أي البدن، كما مرّ.

وأمّا على مذهب من يقول إنّها جوهر مجرّد باق كما هوالحقّ ـ وسيأتي تحقيقه إن شاءالله تعالى ـ فينبغي القول بأنّ موتها عبارة عن قطع تعلّقها عن البدن من غير أن يستلزم انعدام ذاتها وحقيقتها، وحيث عرفت ذلك فاعلم: أنّ بقاءها بعد خراب البدن، ممّا دلّ عليه الشرع، ويؤيّده العقل بل الإجماع أيضاً. قال الشارح القوشجي في شرح *التجريد* في قول مصنّفه: «ولاتفنى بفنائه»: اتّفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على أنّها لاتفنى بفنائه، ودليل المتكلّمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنّة وإجماع الأمّة، وهي من الكثرة والظهور بحيث لاتفتقر إلى الذكر، وأمّا الفلاسفة فقالوا: يمتنع فناء النفس ـ إلى آخر ما نقله عنهم من الدليل العقلي عليه ـ.[1]

---

١ ـ شرح *القوشجي*: ٢٧٠.

في بيان الدليل السمعي على بقاء النفس الإنسانيّة بعد خراب البدن

فلنشر إلى نبذ من الدليل الشرعي والعقلي على ذلك:

فنقول: أمّا دلالة الكتاب عليه فلقوله تعالى:

«ولاتحسبنّ الّذين قتلوا في سبيل‌الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يُرزقون، فرحين بما آتيهم الله من فضله ويستبشرون بالّذين لم يلحقوا بهم مِن خلفهم ألاّ خوف عليهم ولاهم يحزنون».[1]

إذ لاسترة في أنّ تلك الحياة والمرزوقيّة والفرح والاستبشار، إنّما هي بحسب نفوسهم الباقية، لابحسب أبدانهم الدائرة الهالكة، وحيث لم يقيّد ذلك بوقت دون وقت فيعلم منه أنّه حاصل لهم في جميع الأوقات بعد القتل في سبيل‌الله، فيلزم منه بقاء نفوسهم بعد خراب أبدانهم أبداً وهوالمطلوب.

وقوله تعالى في حال مؤمن آل يس: **«قيل ادخل الجنّة قال ياليت قومي يعلمون، بما غفرلي ربّي وجعلني من المُكرمين».**[2]

على ما قال المفسّرون، إنّ قومه قتلوه فأُدخله الله الجنّة وهو حيٌّ فيها يرزق.

وأمّا دلالة السنّة، فلما رواه الشيخ الصدوق ابن بابويه (عليه الرحمة) في *الفقيه* عن الصادق عليه السلام، انّه قال: إذا قُبضت الروح فهي مُظلّةٌ فوق الجسد روح المؤمن وغيره يَنظر إلى كلّ شيء يُصنع به فإذا كُفّن ووُضع على السرير وحُمل على أعناق الرجال عادت الروح إليه، ودخلت فيه فيمدّ له في بصره فينظر إلى موضعه من الجنّة، أو من النار فينادي بأعلى صوته إن كان من أهل الجنّة: عَجّلوني، عَجّلوني، وإن كان من أهل النار: رُدّوني،

---

١ ـ آل عمران: ١٦٩.

٢ ـ يس: ٢٦-٢٧.

رُدّوني، وهو يعلم كل شيء يُصنع به، ويسمع الكلام.[١]

ولما رواه عنه عليه السلام إنّه قال: إنّ الأرواح في صفة الأجساد، وفي شجرة من الجنّة تتساءل وتتعارف فإذا قدمت الروح على الأرواح تقول دَعُوها فقد افلتت من هول عظيم، ثم يسألونها مافعل فلان وما فعل فلان؟ فإن قالت لهم: تركتُه حيّاً ارتجوه، وإن قالت لهم: قد هلك، قالوا هوى هوى.[٢]

وعن محمّدبن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله (صلوات الله عليه): الموتى نزورهم؟ فقال: نعم. قلت: فيعلمون بنا إذا آتيناهم؟ فقال: اي والله، إنّهم ليعلمون بكم، ويفرحون بكم، ويستأنسون إليكم. قال: قلت: فأيّ شيء نقول إذا آتيناهم؟ فقال: قل: اللّهم جاف الأرض عن جنوبهم ـ الحديث ـ[٣].

وعن إسحق بن عمّار أنّه سأل أباالحسن الأوّل (صلوات الله عليه) عن المؤمن يزور أهله؟ فقال: نعم. قال: في كم؟ فقال: على قدر فضائلهم، منهم من يزور كلّ يوم، ومنهم من يزور في كلّ يومين، ومنهم من يزور في كلّ ثلاثة أيّام ـ الحديث ـ[٤].

ولما رواه الشيخ الطوسي (عليه الرحمة) في التهذيب، عن مروان بن مسلم عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: قلت له: إنّ أخي ببغداد وأخاف أن يموت فيها. قال: ماتُبالي حيث مامات، إنّه لايبقى مؤمن في شرق الأرض وغربها إلاّ حشر الله روحه إلى وادي السلام، قال: قلت: جعلت فداك وأين وادي السلام؟ قال: ظهر الكوفه، أما إنّي كأنّي بهم حلق حلق قعود يتحدّثون.[٥]

وعن يونس بن ظبيان قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام جالساً. فقال: مايقول الناس في أرواح المؤمنين؟ قلت: يقولون تكون في حواصل طيور خضر في قناديل تحت العرش. فقال أبوعبدالله عليه السلام: سبحان‌الله، المؤمن أكرم على‌الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر، يا يونس إذا قبضه الله تعالى صيّر روحه في قالب* كقالبه في الدنيا،

---

١ ـ من لايحضره *الفقيه*: ١:١٩٣.

٢ ـ من لايحضره *الفقيه*: ١:١٩٣، وفي بعض النسخ: «اقبلت» مكان «أفلتت».

٣ ـ من لايحضره *الفقيه* ١:١٨١.

٤ ـ من لايحضره *الفقيه* ١:١٨١.

٥ ـ تهذيب *الأحكام* ١:٤٦٦، طبع نجف.

* ـ «في قالب» والمراد من القالب في المقام، البدن المثالي الذي تحت تصرّف الروح المجرّد العقلاني و من بلغ روحه في عالم الجبروت يقع شعاع الروح على قالبه المثالي.

فيأكلون ويشربون فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا.[۱]

وعن أبي بصير قال: سألت أبا عبدالله عن أرواح المؤمنين، فقال: في الجنّة على صور أبدانهم، لو رأيتهم لقلت فلان.[۲]

وقد قال شارح الفقيه في شرحه له: «و در حديث حسن كالصحيح از حضرت صادق عليه السلام منقول است كه پرسيدند از آن حضرت از ارواح مؤمنان، پس حضرت فرمودند كه در حجره‌هاى بهشتند و از طعام و شراب بهشت مى‌خورند، و مى‌گويند كه پروردگارا روز قيامت را بزودى واقع ساز، و وعده‌اى كه به ما فرموده‌اى آور، و آخر ما را ملحق ساز به اوّل ما».

و قال أيضاً: «و در حديث كالصحيح منقول است از حبه عرني كه در خدمت حضرت اميرالمؤمنين عليه السلام به ظهر كوفه رفتم كه صحراى نجف است و مسمّى به وادى السلام است. حضرت در آنجا ايستادند، و گويا با جمعى صحبت مى‌داشتند. من آن قدر ايستادم كه تنگ آمدم، نشستم. مدّتى ديگر برخاستم، ديگر آن مقدار ايستادم كه مانده شدم. ديگر مدّتى نشستم تا به تنگ آمدم، برخاستم و رداى خود را بر خود گرفتم و عرض كردم كه يا اميرالمؤمنين! بسيار تعب كشيديد از ايستادن، ساعتى بنشينيد و استراحت فرماييد. بعد از آن، رداى خود را انداختم كه شايد بر آن نشينند. پس حضرت فرمودند كه با مؤمنان صحبت مى‌داشتم و ايشان را انس مى‌دادم. گفتم: يا اميرالمؤمنين! چنين است كه صحبت با مؤمنان مى‌داشتيد؟ حضرت فرمودند: كه اگر حجاب برخاسته شود از نظر تو، ايشان را خواهى ديد كه حلقه حلقه زده‌اند با يكديگر صحبت مى‌دارند. گفتم: أجسامند يا ارواح؟ حضرت فرمود كه ارواحند، و هر مؤمنى كه در هر جا بميرد خطاب به روح او مى‌رسد كه برو به وادى السلام و آن بقعه‌اى است از جنّت عدن».

و قال أيضاً: «و در حديث صحيح از ضريس كناسى منقول است كه سؤال كردم از حضرت امام محمّد باقر (صلوات الله عليه) كه مردم مى‌گويند كه آب فرات از بهشت بيرون مى‌آيد چگونه چنين باشد و حال اين كه از جانب مغرب مى‌آيد و آبها از چشمه‌ها و رودخانه‌ها داخل او مى‌شود؟ پس حضرت فرمودند كه حقّ سبحانه و تعالى بستانى

---

۱ ـ تهذيب الأحكام ۱:٤٦٦.

۲ ـ تهذيب الأحكام ۱:٤٦٦.

آفریده است در مغرب، و این آب از آنجا می‌آید و ارواح مؤمنان به آنجا می‌روند هر شام و از میوه‌های آن می‌خورند و تنعّم می‌کنند، و با یکدیگر ملاقات می‌کنند و یکدیگر را آشنایی می‌دهند تا صبح. و چون صبح می‌شود در میان آسمان و زمین طیّارند و سیّارند و با یکدیگر ملاقات می‌کنند و یکدیگر را می‌شناسند. و حقّ تعالی در مشرق آتشی آفریده است که مسکن ارواح کفّار است. و خوردن ایشان از زقوم است که خوراک اهل جهنّم است و آشامیدن ایشان از آب جوشان آنجاست در شبها و چون صبح طالع می‌شود می‌روند به برهوت که وادی است در یمن که از آتشهای دنیا گرمتر است و در آنجا با هم ملاقات می‌نمایند و آشنایی می‌دهند و چون شب می‌شود باز به آتش می‌روند و حال ایشان چنین است تا روز قیامت. پس گفتم که حال آن جماعتی که اقرار رسول خدا دارند و امام زمان خود را نمی‌شناسند و عداوت با اهل‌بیت ندارند از مستضعفین، حال ایشان چون است؟ حضرت فرمودند که ایشان در قبرهای خود خواهند بود و عقاب نخواهند داشت و اما مستضعفانی که کارهای خوب کرده‌اند نسیمی از بهشت دنیا به ایشان می‌رسد تا روز قیامت و بعد از آن کار ایشان با خداست، اگر می‌خواهد به استحقاق ایشان را به جهنم می‌فرستد و اگر می‌خواهد به تفضّل، ایشان را به بهشت می‌برد.

و همچنین است حال جمعی که عقل صحیحی نداشته باشند و حال اولاد آنها که امام زمان خود را نشناخته باشند و به حدّ بلوغ نرسیده باشند، امّا آنها که امام زمان خود را نشناخته باشند و مستضعف نباشند، از قبرهای ایشان راهی به جهنم است که از زبانهٔ آتش آن و دود و جوشش حمیم آن به ایشان رسد تا قیامت و بعد از آن ایشان را به جهنّم برند و در آتش سوزند، و ایشان را گویند که چرا متابعت امام زمان خود نکردید که حق سبحانه و تعالی از جهت شما مقرّر کرده بود؟ و اطفال مؤمنین، پس ایشان ملحق به پدران خود خواهند شد به حسب ظاهر آیات و أحادیث متواتره و خواهد آمد در کتاب نکاح. ـ انتهی موضع الحاجة من کلامه.»[1]

وبالجملة أنّ الأخبار الدالّة علی بقاء النفس الإنسانيّة، بعد خراب البدن متظافرة

---

۱ ـ *لوامع صاحبقرانی* للمجلسي الأوّل (ره) ۱: ۳۶۰-۳۶۱.

متواترة، ناصّة عليه، غير قابلة للتأويل، والاستقصاء يوجب الإطناب، وفيما نقلناه كفاية للطلاب وغنية لأُولي الألباب ودلالة على بقاء نفوس المؤمنين والكفّار والفسّاق والمستضعفين والأطفال جميعاً. ويدخل في المستضعفين البله والمجانين، وسنذكر فيما بعد إن شاء الله تعالى شرح هذه الأخبار التي نقلناها وغيرها، وكذا بيان مالعلّه يحتاج إلى البيان في هذا المقام، فانتظر.

في بيان الدليل العقلي على بقاء النفس الإنسانيّة بعد خراب البدن

وأمّا الدليل العقلي على بقاء النفس الإنسانيّة بعد خراب البدن فقد ذكره الحكماء في كتبهم من وجوه عديدة كلّها مبنيّة على كون النفس الإنسانيّة جوهراً مغايراً للبدن، وأجزائه بسيطاً مجرّداً عن المادّة في ذاته، كما هوالمقرّر عندهم، وهوالحقّ كما سيأتي تحقيقه فيما بعد إن شاءالله العزيز.

وبعضها مع ابتنائه على ذلك، مبنيّ أيضاً على مقدّمة مقرّرة عندالحكماء أيضاً وإن كانت غير تامّة عندالتحقيق، هي أنّ كلّ حادث مسبوق بمادّة إلاّ أنّا لانبالي بذكر نبذمن تلك الدلائل وتوضيحها وتلخيصها، ودفع ماعسى أن يورد عليها وإن كان موجباً للإسهاب والإطناب.

من جملة الدلائل عليه

فنقول: ربّما يمكن الاحتجاج على هذا المطلب، بأنّ فساد كلّ فاسد إمّا بورود ضدّه عليه، وهذا غير متصوّر هنا، لأنّك قد عرفت فيما سبق أن لاضدّ للجوهر المجرّد عن المادّة، وإمّا بزوال أحد من أسبابه الأربعة الفاعل والغاية والمادّة والصورة، وهذا أيضاً غير متصوّر هنا، إذ فاعل النفس هوالأوّل تعالى شأنه وغايتها هوالتشبّه به تعالى أومعرفته وذلك لايتصوّر فيه الزوال والفناء كما عرفته أيضاً، وليس لها مادّة ولاصورة كما هوالمفروض. أمّا نفي المادّة فظاهر، وأمّا نفي الصورة فلأنّ صورة المجرّد ذاته بذاته، وليس أيضاً فيها شرط لوجودها تنتفي هي بانتفائه. وحيث كان كذلك فهي باقية أبداً لايطرأ عليها الفساد والفناء أصلاً وهوالمطلوب.

في الحجج التي اعتمد أفلاطون فيه عليها

وقد نقل بعضهم عن أفلاطون، أنّه اعتمد في بقاء النفس الإنسانيّة على ثلاث حجج:

أحدها: أنّ النفس تعطى كلّ ما توجد فيه حياة.

والثانيّة: أنّ كلّ فاسد فإنّما يفسد من قبل رداءة فيه.

والثالثة: أنّ النفس متحرّكة من ذاتها.

وشارحوا كلامه، قد تبيّنوا الحجّة الأُولى، بأنّ النفس تعطى الحياة أبداً كلّ ماتوجد فيه، وكلّ ما كان كذلك فالحياة جوهرية له أي ذاتيّة له، فلايمكن أن يقبل ضدّ الحياة أي الموت، فالنفس لاتقبل الموت.

والحجّة الثانية بأنّ الرداءة مقترنة بالفساد والفساد مقترن بالعدم، والعدم مقترن بالهيولى، فالرداءة مقترنة بالهيولى، وحيث لاهيولى فلا عدم فلا فساد، وحيث لافساد فلارداءة، فالهيولى معدن الرداءة وينبوع الشرّ وأُصله الذي منه يتفرّع، ومقابل هذه الرداءة الجودة، فإنّها مقترنة بالبقاء، والبقاء مقترن بالوجود والوجود هو أوّل صورة أبدعها الباريْ عزّوجلّ. وحيث كانت النفس غير هيولانية فلافساد يطرأ عليها.

والحجّة الثالثة: بأنّ النفس متحرّكة من ذاتها دائماً حركة جولان ورويّة هي حياتها، تارة نحوالعقل فتستنيربه وتستفيد منه، وتارة نحو الهيولى فتنيرها وتفيدها حركة خارجة عن الحركات الستّ الجسمانيّة، غير داخلة تحت الزمان، بل فوق الزمان وفوق الحركات الطبيعية وفوق الطبيعية. وكلّ ما كانت حركته من ذاته حركة كذلك فهو باق، لأنّ حركته مع كونه خارجة عن الزمان والتكوّن وأشبه بالدهر والسرمد غير زائلة وما كان غير زائل، فهو ثابت.

هذا ما ذكروه في شرح تلك الحجج الثلاث، وسنذكر زيادة شرح لها إن‌شاءالله تعالى.

في ذكر برهان أقامه الشيخ في الشفاء على هذا المطلب

ثمّ إنّ الشيخ في *الشفاء* بعد ما برهن على أنّ النفس الإنسانيّة غير مادّية، وبيّن حدوثها وكيفيّة انتفاعها بالحواسّ، برهن على أنّها لاتفسد ولاتموت[1] بموت البدن، بأنّ كلّ شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلّق به نوعاً من التعلّق، إذ بفساد المبائن من كلّ وجه للشيء لايفسد الشيء، وهذا التعلّق لايخلو عن أن يكون تعلّق المكافئ في الوجود، أوتعلّق المتأخّر في الوجود، أوتعلّق المتقدّم في الوجود، والأقسام ثلاثة، لارابع لها.

وعلى الأوّل أي أن يكون تعلّق النفس بالبدن تعلّق المكافئ في الوجود أعني أن لايكون بينها علّيّة ولامعلوليّة، بل كانا معلولي علّة ثالثة متكافئين في الوجود ومتضائفين، فحينئذ إن كان ذلك التكافؤ والتضايف ذاتيّاً لهما لاعارضاً كما في المتضائفين الحقيقيّين، كان كلّ واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه، وحقيقتهما نفس تلك الإضافة، فلايكون النفس ولاالبدن جوهرين، لكنّهما جوهران؛ هذا خلف. وإن كان ذلك أمراً عرضيّاً لاذاتيّاً كما في المتضائفين المشهوريين، كان فساد أحدهما موجباً لبطلان العارض الآخر من الإضافة، لالبطلان ذات الآخر من حيث هذا التعلّق، فلايلزم من فساد البدن بطلان ذات النفس بل بطلان عارضها من الإضافة.

وعلى الثاني أي أن يكون تعلّق النفس بالبدن، تعلّق المتأخّر عنه في الوجود أي أن يكون البدن علّة النفس في الوجود والحال أن العلل أربع، ولايحتمل كونه علّة غائية لها، فإمّا أن يكون البدن علّة فاعليّة للنفس، معطية للوجود لها، وهذا محال. إذ يستحيل أن تفيد الأعراض والصور القائمة بالموادّ وجود ذات قائمة مجرّدة عن المادّة في ذاتها، وإمّا

---

[1] ـ *الشفاء*، الطبيعيات، الفصل الرابع في أنّ الأنفس الإنسانيّة لاتفسد: ۲۰۲، طبع القاهرة.

أن يكون البدن علّة قابلية لها على سبيل التركيب كالعناصر للأبدان أوبسبيل البساطة كالنحاس للصنم، وهذا أيضاً محال لأنّا قد بيّنا وبرهنّا أنّ النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلايكون البدن إذن متصوّراً بصورة النفس لابحسب البساطة ولابحسب التركيب، بأن يكون أجزاء من أجزاء البدن، تتركّب وتتمزّج تركّباً ومزاجاً، فينطبع فيها النفس. وإمّا أن يكون البدن علّة صورية أوكماليّة للنفس. وهذا أيضاً محال، بل الأولى أن يكون الأمر بالعكس إن كان هناك تفرض العلّة الصوريّة أوالكماليّة. فإذن ليس تعلّق النفس بالبدن، تعلّق معلول بعلّة ذاتية. وإن كان المزاج والبدن علّة بالعرض للنفس فإنّه إذا حدث مادّة بدن تصلح أن تكون آلة للنفس ومملكة له، أحدثت العللُ المفارقة النفسَ الجزئية، فإنّ إحداثها بلاسبب يخصّص إحداث واحد دون واحد محال، ومع ذلك فإنّه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد لما قدبيّناه، ولأنّه لابدّ لكلّ كائن بعد مالم يكن من أن يتقدّمه مادّة يكون فيها تهيّؤ قبوله وتهيّؤ نسبته إليه كما تبيّن في العلوم الأُخرى ولأنّه لوكان يجوز أيضاً أن يكون نفس جزئية تحدث، ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتعقل، لكانت معطّلة في الطبيعة وإذا كان ذلك ممتنعاً، فلا قدرة عليه، ولكن إذا حدث التهيّؤ للنسبة والاستعداد للآلة، يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شيء، هوالنفس. وليس ذلك للنفس فقط، بل كلّ مايحدث بعد مالم يكن من الصورة، فإنّما يرجّح وجوده عن لاوجوده استعداد المادّة له وصيرورتها خاصّة به، وحيث ظهر أنّ حدوث النفس إنّما هو بحدوث البدن، من غير أن يكون البدن علّة ذاتية لها فنقول: ليس إذا وجب حدوث شيء عند حدوث شيء، وجب أن يبطل مع بطلانه، بل إنّما يكون ذلك إذاكان ذات الشيء قائماً بذلك الشيء، وفيه، وقد يحدث أُمور عن أُمور وتبطل تلك الأُمور وتبقى تلك الأُمور إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها شيء آخر غيرالذي إنّما يتهيّأ إفادة وجوده مع وجوده، ومفيد وجود النفس هو غيرجسم ولاهو قوّة جسم، بل هو لامحالة ذات قائمة مبرّاة عن الموادّ وعن المقادير. وإذاكان وجود النفس من ذلك الشيء البريء عن المادّة القائمةبذاتها وكان يحصل من البدن وقت استحقاقها للوجود فقط، فليس للنفس تعلّق بالبدن في الوجود ولاالبدن علّة لها إلاّ بالعرض، ولاالتعلّق بينهما على نحو يوجب أن يكون البدن متقدّماً بالعلّية عليها حتى تفسد النفس بفساد علّته أي البدن.

وعلى الثالث: أي أن يكون تعلّق النفس بالبدن تعلّق المتقدّم في الوجود، أعني أن يكون النفس علّة للبدن، فإمّا أن يكون التقدّم مع ذلك زمانيّاً فيستحيل أن يتعلّق وجود البدن بها وقد تقدّمته في الزمان، وإمّا أن يكون التقدّم بالذات لابالزمان، وهذا النحو من التقدّم هو أن يكون الذات المتقدّمة في الوجود كما توجد، يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخّر في الوجود، وحينئذ إذا فرض عدم المتأخّر لايوجد أيضا هذا المتقدّم في الوجود، لكن لالأجل أنّ عدم المتأخّر أوجب عدم المتقدّم، فإنّ عدم المعلول لادخل له في عدم العلّة، بل لأجل أنّ عدم المتأخّر أمارة أنّه قد عرض للمتقدّم عدم في نفسه، فعرض العدم للمتأخّر بسبب عروضه على المتقدّم حيث إنّ عدم المعلول إنّما يكون بسبب عدم علّته لكن في نفسها لاباعتبار عدم معلولها، فعدم العلّة بسبب فساد في نفسها وعدم المعلول بتبعية عدم علّتها، وإذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المُعدم يعرض أوّلاً في جوهر النفس فيفسد معه البدن، وأن لايكون البدن البتّة يفسد بسبب يخصّه، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصّه من تغيّر المزاج والتركيب، فمحال أن يكون النفس تتعلّق بالبدن تعلّق المتقدّم بالذات، ثمّ يفسد البدن البتّة بسبب في نفسه، فليس إذن بينهما هذا التعلّق. وإذا كان الأمر على هذا فقد بطل أنحاء التعلّق كلّها وبقي أن لاتعلّق للنفس في الوجود بالبدن، بل تعلّقها في الوجود بالمبادئ الأُخر التي لاتستحيل ولاتبطل.

دليل آخر منه

وأيضاً نقول: لايجوز أن يكون سبب من الأسباب يعدم النفس، وذلك لأنّ كلّ شيء موجود من شأنه أن يفسد بسبب ما يجب أن يكون فيه قوّة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، وتهيّؤه للفساد ليس لفعل أن يبقى، فان معنى القوّة لمعنى الفعل، وإضافة هذه القوّة مغايرة لإضافة هذا الفعل لأن اضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء، فإذن لأمرين مختلفين ما يوجد في الشيء هذان المعنيان. فنقول: إنّ الأشياء المركّبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركّبة، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن تبقى وقوّة أن تفسد، وفي الأشياء البسيطة المفارقة الذات لايجوز أن يجتمع في شيء أحديّ الذات هذان المعنيان،

وذلك لأنّ كلّ شيء يبقى وله قوّة أن يفسد، فله أيضاً قوّة أن يبقى لأنّ بقاءه ليس بواجب ضروري، وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً، والإمكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوّة فإذن يكون له في جوهره قوّة أن يبقى، وقد بان أن فعل أن يبقى منه لامحالة، ليس هو قوّة أن يبقى منه وهذا بيّن، فيكون فعل أن يبقى منه أمراً يعرض للشيء الذي له قوّة أن يبقى، فتلك القوّة لاتكون لذات مابالفعل بل للشيء الذي يعرض لذاته أن يبقى بالفعل لا أنّه حقيقة ذاته فيلزم من هذا أن يكون ذاته مركّبة من شيء إذا كان كان به ذاته موجوداً بالفعل وهوالصورة في كلّ شيء وعن شيء حصل له هذا الفعل وفي طباعه قوّته ومادّته، فحينئذ نقول: لوكانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادّة وصورة، فلايكون فيها هذان المعنيان، فلايكون فيها قوّة الفساد فلاتقبل الفساد، وإن كانت مركّبة فلنترك المركّب ولننظر في الجوهر الذي هو مادّته، ولنصرف القول إلى مادّته ولنتكلّم فيها، ونقول: إنّ المادّة إمّا أن تنقسم هكذا دائماً وثبت الكلام دائماً وهذا محال. وإمّا أن لايبطل ذلك الشيء الذي هو في ذلك الجوهر البسيط، الذي هو في السنخ والأصل وكلامنا في ذلك الشيء الذي هوالسنخ والأصل وهوالذي نسمّيه النفس، وليس كلامنا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر فتبيّن أن كلّ شيء هوبسيط غير مركّب، أو هو أصل مركّب وسنخه فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوّة أن يعدم بالقياس إلى ذاته، فإن كانت فيه قوّة أن يعدم،فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى، وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوّة أن يعدم، فبيّن إذن أنّ جوهر النفس ليس فيها قوّة أن تفسد، وأمّا الكائنات التي تفسد فإنّ الفاسد منها هوالمركّب المجتمع، وقوّة أن تفسد أوتبقى ليس في المعنى الذي به المركّب واحد، بل في المادّة التي هي بالقوّة قابلة لكلا الضدّين فليس إذن في هذا الفاسد المركّب لاقوّة أن يبقى ولاقوّة أن يفسد فلم تجتمعا فيه، وأمّا المادّة فإمّا أن تكون باقية لابقوّة تستعدّ بها للبقاء كما يُظنّ وإمّا أن تكون بقوّة بها تبقى وليس لها قوّة أن تفسد شيء آخر يحدث فيها.

وأمّا البسائط التي في المادّة فإنّ قوّة فسادها في جوهر المادّة لافي جوهرها، والبرهان الذي يوجب أنّ كلّ كائن فاسد من جهة تناهي قوّة البقاء والبطلان، إنّما يوجب فيما هو كائن من مادّة وصورة ويكون في مادته قوّة أن يبقى فيه تلك الصور وقوّة أن

تفسد هي منه معاً كما علمت، فقد بان إذن أنّ النفس الإنسانيّة لا تفسد البتّة.

انتهى ما رمنا نقله من كلامه في *الشفاء*، ومثله كلامه في *الإشارات*.

فيما ذكره في الإشارات في ذلك

حيث أبطل فساد النفس بفساد البدن وكذا فسادها في نفسها بناءاً على مغايرتها للبدن وأجزائه وعلى تجرّدها عن المادّة وبساطتها، قال: «ولمّا كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في جسم تقوم به، بل انّما هي ذات آلة بـالجسم، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها، وحافظاً للعلاقة معها بالموت لايضرّ جوهرها، بل يكون باقياً بماهو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية». ثم بيّن أنّ النفس الناطقة تـعقل بذاتها من غير آلة. ثم قال: «تكملةٌ لهذه الإشارات، فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل مناله أن يعقل بذاته ولأنّه أصل فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات، فإن أُخذت لاعلى أنّها أصل، بل كالمركّب من شيء كالهيولي وشيء كالصورة، عمدنا بالكلام نحو الأُصل من جزءيه والأعراض وجوداتها في موضوعاتها فقوّة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب، وإذاكان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها. ـ انتهى.»[1]

---

١ ـ شرح الإشارات ٣: ٢٦٥–٢٨٥.

فيما ذكره المحقّق الطوسي ﷺ في شرحه له

وقال المحقّق الطوسي ﷺ في شرح كلامه الأوّل بهذه العبارة: لمّا كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود، اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجرّدها عن البدن، فاستدلّ بتجرّدها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادّة ومايتبعها، وبأنّها غير متعلّقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة الوجود على ماتبيّن في النمط الثالث وغيره، على بقائها بعد الموت كذلك.

وأشار بلفظ «لمّا» إلى ماثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم، وبقوله «التي هي موضوع ماللصور العقلية»[1] إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي استدلّ على امتناع انطباعها في الجسم، وبقوله «بل انّما هي ذات آلة بالجسم» إلى كيفيّة ارتباطها بالجسم على وجه لايلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة إليه، ثمّ جعل قوله «فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لاتضرّ جوهرها» تالياً لما وضعه بعد لفظة لمّا، وأتمّ مقصوده بقوله «بل يكون باقياً هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية» وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علّته التامّة.

فهذا برهان لمّي هو عمدة براهين هذا الباب على ماذكره الشيخ أبوالبركات البغدادي.

واعلم أنّ إسناده حفظ العلاقة مع الجسم هاهنا إلى الجسم ليس بمناقض لإسناده حفظ المزاج الذي هوسبب العلاقة في النمط الثالث إلى النفس، لأنّ النفس كما كانت حافظة لهما بالذات فالجسم حافظ أيضاً ولكن بالعرض، وذلك لأنّ فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة، إنّما يتطرّق من جهة الجسم وعوارضه، ولذلك أُسند استحالة البدن عن كونه

---

١ ـ المعقولة (خ ل).

آلة للنفس إلى الجسم، وعدم تطرّق الفساد إلى الشيء ممّا من شأنه أن يتطرّق منه الفساد حفظ مالذلك الشيء لكنّه حفظ بالعرض. ـ انتهى.[1]

وقال أيضاً في شرح كلامه الثاني في قوله: «فاعلم من هذا» ـ إلى آخره ـ بهذه العبارة:

«لمّا فرغ من إقامة الحجّة على كون النفس عاقلة بذاتها، عاد إلى إكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن، ولذلك وسم الفصل بالتكملة للفصول المتقدّمة وجعل قوله: « فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل منّا له أن يعقل بذاته» نتيجة للحجج المذكورة.

وفي قوله: «ولأنّه أصل فلن يكون مركباً ـ إلى آخره ـ» بهذه العبارة:

هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس، ويريد بالأصل كلّ بسيط غير حالّ في شيء من شأنه أن يوجد فيه أعراض وصور، وأن تزول عنه تلك الأعراض والصور، وهو باق في الحالتين، فهو أصل بالقياس إليها.

واذا تقرّر هذا، فنقول: كلّ موجود يبقى زماناً ويكون من شأنه أن يفسد كان قبل الفساد باقياً بالفعل، وفاسداً بالقوّة وفعل البقاء غير قوّة الفساد وإلاّ لكان كلّ باق ممكن الفساد، وكلّ ممكن الفساد باقياً فإذن هما لأمرين مختلفين والأصل لايكون مشتملاً على مختلفين إذهو بسيط، فالنفس إن كان أصلاً فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة[2] الثبات وإن لم يكن أصلاً أي لم يكن بسيطاً غير حالّ، كان إمّا مركّباً وإمّا حالاً والثاني باطل لما مرّ، والمركّب يكون مركّباً من بسائط غير حالّة إمّا بعضها كالمادّة من الجسم، وإمّا كلّها، وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحالّ أعني الأصل موجود في المركّب وهو غير مركّب من قوّة الفساد ووجود الثبات.

وفي قوله: «والأعراض وجوداتها في موضوعاتها هي» بهذه العبارة:

هذا جواب عن سؤال. وهو أن يقال كثير من الأعراض والصور، تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها، فهلاّ كانت النفس كذلك.

فأجاب بأنّ قوّة فساد أمثالها إنّما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها، وذلك لاينافي بساطتها في ذواتها، أمّا مالا يكون له حامل وجود، فاجتماع الأمرين فيه ينافي

---

١ ـ شرح الإشارات ٣: ٢٦٥-٢٦٦.

٢ ـ لوجود (خ ل).

بساطته.

وفي قوله: «وإذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه قابلة للفساد ـ إلى آخره ـ» بهذه العبارة:

أي إذا ثبت أنّ النفس، إمّا أصل وإمّا ذات أصل، لم تكن هي وما يجري مجراها ممّا لاتركيب فيه ولاهو بحالّ في غيره ممّا يقبل الفساد، فانّ البقاء وقوّة الفساد لا يجتمعان في البسيط والأوّل حاصل، فالثاني ليس بحاصل، فإذن النفس لايمكن أن تفسد.

وإنّما قال: بعد وجوبها بعللها وثباتها بها، لأنّ أصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها.

واعترض الفاضل الشارح فقال: لوكان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الأجسام وصورها، وكان الباقي منها هيولاها وحدها، لما كان الباقي من النفس هوالنفس بل جزءاً منها. وحينئذ يجوز أن لايكون كمالاتها الذاتية باقية لأنّها تابعة لصورتها.

والجواب: أنّ هيولى النفس تكون إمّا ذات وضع أو غيرذات وضع، والأوّل محال، لأنّ ذات الوضع لاتكون جزءاً لما لاوضع له.

والثاني لايخلو، إمّا أن يكون مع كونها غير ذات وضع، ذات قوام بانفرادها أولم تكن، فإن كانت عاقلة بذاتها على مامرّ، لكانت هي النفس وقد فرضناها جزءاً منها: هذا خلف. وإن لم تكن ذات قوام بانفرادها، فإمّا أن يكون للبدن تأثير فى إقامتها أولم يكن. فإن كان، كانت النفس غير مستغنيه في وجودها عن البدن، فلم تكن ذات فعل بانفرادها على مامرّ، وقد فرغنا عن إبطال هذا القسم.

وإن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها، كانت باقية بما يقيمها، وإن لم يكن البدن موجوداً، وهوالمطلوب.

ثمّ إنّ الصورة المقيمة إيّاها والكمالات التابعة لتلك الصورة، لايجوز أن تفسد وتتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لأنّ التغيّر لايوجد إلاّ مستنداً إلى جسم متحرّك، كما تقرّر في الأُصول الحكميّة.

ثم قال: والنفس تحت مقولة الجوهر، فهي مركّبة من جنس وفصل، والجنس والفصل إذا أُخذا بشرط التجرّد كانا مادّة وصورة، فالنفس عندهم مركّبة من مادّة وصورة، وذلك يؤكّد ماذكرنا.

والجواب: إنّ هذه مغالطة باشتراك الاسم، فانّ المادة والصورة تقعان على ماذكره وعلى جزءي الجسم بالتشابه، وإلاّ فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركّبة من مادّة وصورة.

ثم قال: الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما إلى إمكان يسبقهما، وإلى محلّ لذلك الإمكان أوفي استغنائهما عن ذلك، فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث، فليستغن إمكان الفساد أيضاً عنه مع وقوع الفساد، وإن افتقر الإمكان إلى محلّ هوالبدن، فليكن البدن أيضاً محلاً لإمكان الفساد، وبالجملة يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس، ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط.

والجواب: أنّ كون الشيء محلاً لإمكان وجود ماهو مباين القوام له أو لإمكان فساده غيرمعقول. فإنّ معنى كون الجسم محلاً لإمكان وجود السواد هو تهيّؤه لوجود السواد فيه، حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به، وكذلك في إمكان الفساد، ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لإمكان فساد ذاته، فالبدن ليس بمحلّ لإمكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها، ولالإمكان فسادها أيضاً بل انّما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لإمكان وتهيّؤ لحدوث صورة إنسانيّة تقارنه وتقوّمه نوعاً محصّلاً.

ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلاّ مع ما هو مبدؤها القريب بالذات، أعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيّؤه ذلك مبدأ الصور المقارنة المقوّمة إيّاه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط و زال بذلك الحدوث ذلك الإمكان والتهيّؤ عن البدن، إذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً لإمكان حدوث النفس أعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة به و زوال ذلك الارتباط عنه فقط، وامتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه، فإذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدأ صورة لامن حيث هي موجودة مجرّدة وليس بشرط في وجودها.

والشيء إذا حدث فلايفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه، كالبيت فانّه يبقى بعد موت البنّاء الذي كان شرطاً في حدوثه.

فان قيل: لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك، وما الفرق بين الأمرين؟

قلنا: لأنّ مايقتضي حدوث معلول ما، فإنّما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها، ومايقتضي فساد معلول لايقتضي فساد العلل، بل يكفي فساد شرط ما ولو كان عدمياً.* ـ انتهى كلامه رحمه الله.[١]

* ـ واعلم أنّ النفس الناطقة إذا كانت مجرّدة عن المادة كما عليه أتباع المشّاء ليست لها حالة منتظرة، لأنّ الفرض إنّ النفس مجرّدة عن المادة بحسب جوهر ذاتها و المجرّد بهذا المعنى مستكفية بذاتها و علّتها، ولهذا قال صدر أكابر الحكماء إنّ النفس في ابتداء ظهورها فيها استعداد التجرّد. وما قيل إنّ النفس بحسب جوهر الذات غير حادثة و إضافتها إلى البدن حادثة. وفيه ما لايخفى؛ فالمصير إلى ما حقّقه صدرالمحققين رضي الله عنه.

١ ـ شرح الإشارات ٣: ٢٨٥-٢٩٢.

في ذكر ما ذكره صاحب المحاكمات

وهذا الاعتراض الذي أورده الفاضل الشارح أخيراً على كلام الشيخ، قد ذكره صاحب *المحاكمات* في ذيل أوّل كلام الشيخ بهذه العبارة:

«يريد أن يستدلّ على بقاء النفس بعد الموت، وتقريره أنّه قد ثبت أنّ النفس الناطقة التي هي محلّ الصور العقليّة غير حالّة في الجسم ولاتعلّق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها، بل تعلّقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات، فإذا فسد البدن فقد فسد ما لاحاجة للنفس إليه في وجودها، مع أنّ العلّة المؤثّرة في وجود النفس باقية، فيجب بقاؤها بعد فساد البدن.

وفيه نظر، لأنّ الجوهر العقلي الموجد للنفس إن كان علّة تامّة لها، لزم قدمها لقدمه، وإن كان علّة فاعليّة وتوقّف وجودها على حدوث البدن، فلِمَ لم يتوقّف بقاؤها على بقائه، فالنفس وإن كانت مجرّدة إلاّ أنّها متعلّقة بالبدن، فجاز أن يكون تعلّقها شرطاً لبقائها، فاذا انتفى انعدمت.

والحاصل أنّ البدن ما كان موجوداً وكذا النفس ماكانت موجودة، ثمّ وجد البدن والنفس، ثمّ ينعدم البدن.

فلايخلو إمّا أن يكون للبدن دخل في وجود النفس، أو لا، فإن لم يكن له دخل في وجود النفس أصلاً، فلِمَ لَم يوجد النفس قبل وجود البدن، و إن كان له دخل في وجودها، فَلِمَ لايجوز أن يكون له دخل في بقائها حتّى إذا انعدم انعدمت.

واعلم: أنّ ماذكرناه في تقرير الاستدلال هنا هو ما ذكره الإمام. و زاد الشارح في الاستدلال تجرّد النفس عن المادّة في كمالاتها الذاتيّة أي الكمالات العارضة لذاتها

كالصور المعقولة، وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فإنّ المطلوب ليس إلاّ بقاؤها بعد الموت، وتجرّدها في ذاتها كافٍ في ذلك.

وكذلك قوله: أشار بقوله «التي هي موضوع ما للصور العقليّة ـ إلى كمالاتها الذاتيّة الباقية معها» فإنّ الحكم المذكور ليس إلاّ عدم انطباعها في الجسم، فذكر ذلك الوصف ليس إلاّ إيماءاً إلى سبب الحكم.

وكذا قوله: «على وجه لايلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها الذاتيّة المذكورة إلى الجسم»، فإنّ عدم الاحتياج في الكمالات غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم[1] و هو ظاهر. ـ انتهى كلامه.[2]

وأنت تعلم أنّه يستفاد من كلام الإمام وكلام صاحب *المحاكمات*: أنّ هذا الاعتراض يمكن أن يورد على كلّ من الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ في الكتابين على عدم فناء النفس، سواء كان المقصود عدم فنائها بفناء البدن كما ذكره أوّلاً، أو عدم فنائها مطلقاً كما ذكره أخيراً.

١ ـ بالجسم (غ ل).

٢ ـ *المحاكمات*؛ راجع هامش شرح *الإشارات* ٣: ٢٦٤.

في ذكر ماذكره صدر الأفاضل في هذا المطلب

وحيث عرفت ذلك فاعلم: أنّه قد ذكر صدرالأفاضل في بعض رسائله:[1] انّ المحقّق الطوسي (نوّر الله تعالى عقله الشريف)، كتب إلى بعض معاصريه من الأفاضل وهوالعلاّمة النحرير شمس‌الدين الخسروشاهي، رسالة وسأله فيها عن ثلاث مسائل، طلب منه الكشف عن وجوه إعضالها، فلم يأت ذلك البعض العلاّمة بجواب.

ومن جملة تلك المسائل الثلاث، هذه المسألة بهذه العبارة: ما بال القائلين بأنّ ما لاحامل لإمكان وجوده وعدمه، فإنّه لايمكن أن يوجد بعد العدم أويعدم بعد الوجود، حكموا بوجود النفس الإنسانيّة وامتنعوا عن تجويز فنائها، فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلاّ جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً، وإن جعلوها لأجل تجرّدها عمّا تحلّ فيه عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود، فهلاّ جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود، فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل، وكيف ساغ لهم أن جعلوا جسماً مادّياً حاملاً لإمكان جوهر مفارق مباين الذات إيّاه، فإن جعلوها من حيث كونها مبدأ لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لإمكان الوجود، فهلاّ جعلوها من تلك الحيثية ذات حامل لإمكان العدم، وبالجملة ماالفرق بين الأمرين مع تساوي النسبتين؟ ـ انتهى.

ثم أجاب صدرالأفاضل نفسُه عن هذا السؤال بهذه العبارة: أمّا الجواب عن المسألة الثالثة فنقول:

إنّ البدن الإنساني استدعى باستعداده الخاصّ من واهب الصور على القوابل، صورة

---

١ ـ طبعت هذه الرسالة في هامش *المبدأ والمعاد*: ٣٧٢-٣٩١؛ فراجع.

مدبّرة متصرّفة فيه تصرّفاً يحفظ بها شخصه ونوعه، فوجب صدورها عن الواجب الفيّاض، لكن وجود صورة تكون مصدراً للتدابير البشرية والأفاعيل الإنسية الحافظ لهذا النوع لايمكن إلاّ بقوّة روحانيّة ذات إدراك وعقل وتمييز، فلامحالة يفيض من المبدأ الفيّاض صورة متصرّفة ذات حقيقة مفارقة أوذات مبدأ مفارق، و كما أنّ الشيء الواحد يجوز أن يكون جوهراً من جهة، عرضاً من جهة أُخرى، كمهيّة الجوهر الموجودة في الذهن، لما تحقق أنّ صورتها العقلية جوهر بحسب المهيّة، عرض بحسب الوجود العلمي بل كيفٌ، وكذا يجوز أن يكون شيء واحد مجعولاً من جهة، غير مجعول من جهة أُخرى كالوجود والمهيّة، فكذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس الإنسانيّة مجرّداً من حيث كونه ذاتاً عقليّة، ومادّياً من حيث كونه متصرّفاً في البدن. فإذن كانت النفس مجرّدة من حيث الذات، مادّية من حيث الفعل، مسبوقة باستعداد البدن، حادثة بحدوثه، زائلة بزواله. وأمّا من حيث حقيقتها ومبدأ حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن إلاّ بالعرض، ولا فاسدة بفساده، ولايلحقها شيء من مثالب المادّيات إلاّ بالعرض، فتدبّر.

هذا ماسنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر، وأمّا الذي نراه الآن في تحقيق الحال ودفع الإعضال، فهو أنّ للنفس الإنسانيّة مقامات ونشآت ذاتيّة بعضها من عالم الأمر والتدبير: **«قل الروح مِن أمر ربّي»**،[١] وبعضها من عالم الخلق والتصوير: **«ولقد خلقناكم ثمّ صوّرناكم ثمّ قلنا للملائكة اسجدوا»**،[٢] فالحدوث والتجدّد، انّما يطرآن لبعض شأنها، فنقول لما كانت للنفس ترقّيات وتحوّلات من نشأة أُولى إلى ثانية وإلى مابعدها، فإذا ترقّت وتحوّلت من عالم الخلق إلى عالم الأمر، يصير وجوده وجوداً عقليّاً إلهيّاً لايحتاج حينئذ إلى البدن وأُحواله واستعداده، فزوال استعداد البدن إيّاها لايضرّها دواماً وبقاءاً إذ ليس حال النفس في أوّل حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها إلى العقل الفعّال، فهي بالحقيقة جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، ومثالها كمثال الطفل وحاجته إلى الرحم أوّلاً والاستغناء عنه أخيراً،وكمثال الصيد والحاجة في اصطياده إلى الشبكة أوّلاً والاستغناء في بقائه عنها أخيراً، ففساد الرحم والشبكة لاينافي بقاء المولود والصيد ولايضرّه.

---

١ ـ الإسراء: ٨٥.

٢ ـ الأعراف: ١١.

ثمّ اعلم أنّ العلّة المعدّة عندالتحقيق علّة بالعرض، وليست علّيتها كعلّية العلل الموجبة حتّى يقتضي زوالها زوال المعلول. وماذكروه من قولهم كلّ ما لاحامل لإمكان وجوده وعدمه، فإنّه لايمكن أن يوجد بعد العدم، ولا أن يعدم بعد الوجود، لا يستلزم القول بأنّ ما لاحامل لإمكان وجوده وعدمه، فإنّه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود، إذ ربما يكون وجوده السابق كافياً في رجحان وجوده اللاحق على عدمه، فلايحتاج في وجوده البقائي إلى حامل وقابل لإمكانه.

ومَن نظر وأمعن في مراتب الأكوان الخلقيّة الإنسانيّة قبل حدوث النفس، وجد أنّ مادة النطفة أي حامل إمكان الصورة الجمادية النطفية، بعد أن تصوّرت بصورتها واستكملت بها، زال عنها ذلك الإمكان ولم يزل عنها تلك الصورة، بل صارت أقوى وأكمل ممّا كانت أوّلاً، حيث صارت صورةٌ نباتية بحسب إمكانها الاستعدادي النباتي. وصورة النبات، لاتقصر عن فعل الجماد أيضاً، وكذا الحال في صيرورتها صورة حيوانيّة، لما حقّق في موضعه أن هذه الاستكمالات المترادفة والانقلابات ليس إلاّ ضرباً من الاشتداد الجوهري، لابأن تفسد صورة وتحدث صورة أُخرى مباينة للأُولى، كيف والحكماء أثبتوا للطبائع حركة حُبيّة إلى غايات ذاتية البتّة، ولكلّ ناقص شوقاً غريزيّاً إلى كماله.

وكلّ ناقص إذا وصل إلى كماله اتحد به وصار وجوده وجوداً آخر، وهذه الحركة الحبيّة في هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معايَن مشهود لصاحب البصيرة، فإذا بلغت النفس الإنسانيّة في استكمالاتها وتوجّهاتها إلى مقام العقل واتحدت بالعقل الفعّال بعد أن كانت عقلاً منفعلاً، أُطلقت عن المادة والحِدْثان وتجرّدت عن القوّة والإمكان، وصارت باقية ببقاء الله سبحانه من غير تغيير وفقدان.

وبالجملة تحقيق هذا المبحث وتنقيحه، إنّما يتيسّر لمن علم كيفيّة اتحاد النفس بالعقل الفعّال ومصيرها إلى العقل الفعّال، وكل ميسّرلما خلق له. ـ انتهى كلامه ﷺ.[١]

وقال أيضاً في *الشواهد الربوبية*: الإشراق السادس في حدوث النفس الإنسانيّة، اعلم أنّ نفس الإنسان جسمانيّة الحدوث، روحانيّة البقاء، إذا استكملت خرجت من القوّة إلى

---

١ ـ راجع هامش *المبدأ والمعاد*: ٣٧٨-٣٨٢.

الفعل.

والبرهان عليه أنّ كلّ مجرّد عن المادّة لايلحقه عارض غريب، لِمامرّ من أنّ جهة القوّة والاستعداد راجعة إلى أمر هو في ذاته قوّة صرفة تتحصّل بالصور المقوّمة له، وما هو إلاّ الهيولى الجرمانية فيلزم من فرض تجرّد النفس عن المادّة اقترانها بها؛ هذا خلف، وستعلم بطلان التناسخ، فإذن يكون حادثة.

وهذا البرهان غيرمبنيّ على أنّ النفوس الإنسانيّة متّحدة بالنوع، فيكون أولى ممّا قيل: إنّها لوكانت موجودة قبل الأبدان، لم تكن متكثّرة ولاواحدة.

أمّا الأوّل: فلأنّ الامتياز فيما له حدّ نوعي إمّا بالموادّ أولعوارضها أوبالفاعل أوبالغاية، والعلل منحصرة في هذه، والنفوس صورتها ذاتها لاتّحادها في النوع، وفاعلها أمر واحد، وغايتها الاتّصال به والتشبّه له، فيكون تكثّرها إمّا بالمادة أوبما في حكمها كالأبدان وقد فرضت مفارقة؛ هذا خلف.

وأمّا الثاني: فلأنّ قبول الكثرة بعد الوحدة من خواصّ المقادير وعوارضها، والنفس ليست كذلك.

شك و تحقيق

ولك أن تقول: هذا ممّا يلزمك في النفوس، بعد مفارقتها عن الأبدان، فما الفارق؟

فنقول: المميّز فيها عندالقوم هي الهيآت المكتسبة في الأبدان، وعندنا بأنحاء الوجودات، لأنّ تشخّص كلّ وجود بنفس ذاته المتقوّم بجاعله، وقد علمت أنّ النفوس والصور التي هي مبادئ الفصول للأجسام ليست إلاّ أنحاءاً من وجود الموادّ وما هي كالموادّ، ولها اُمور سابقة، هي مخصّصات المادّة ومعدّات وجود عقيبها[1]، ولها اُمور لاحقة هي عوارضها اللازمة لذواتها المتعيّنة بأنفسها. فقد علم أنّ المادّة المشتركه أوالمهيّة النوعية، تفتقر في تخصّصها وتميّزها بوجود دون وجود إلى لواحق ومميّزات سابقة، فكذا في تخصّصها بتلك السابقة إلى سابقة اُخرى. وأمّا إذا وجد فرد من مهيّته فانعدام المعدّ المخصّص، لايقدح في بقائه إذا لم يكن له ضدّ.

---

١ ـ في المصدر: ومعدّات وجود مايلحقها.

فالجواهر النطقيّة بعد وجودها وتجرّدها عن الموادّ هي كسائر المفارقات الصوريّة، لاضدّلها، إذ لاقابل لها، فتبقى ببقاء مبدئها ومعيدها[1]. ولولم يكن فيها من المميّزات إلاّ شعور كلّ منها بهويّتها، لكفى فضلاً عن الصفات والملكات والأنوار الفائضة عليها مـن المبادئ. ـ انتهى ماقصدنا نقله من كلامه رحمه الله.[2]

وأقول: وبالله التوفيق، إنّ الدليل الأوّل الذي ذكرناه على هذا المطلب دليل واضح، إلاّ أنّ إتمامه يتوقّف على دفع ما أورده الإمام فيها من الشبهة وذكرها صاحب *المحاكمات* أيضاً. فإنّ الظاهر أنّ تلك الشبهة ترد عليه أيضاً ظاهراً وتندفع بما سيأتي بيانه إن شاءالله تعالى.

---

۱ ـ في المصدر: ومعادها. والظاهر: مُبْدعها و معيدها.

۲ ـ الشواهد الربوبية: ۲۲۱-۲۲۳.

في توجيه حجج أفلاطون

وأمّا الحجج الثلاث التي ذكرنا أنّ أفلاطون اعتمد عليها في هذا المطلب، فهي حجج واضحة بعد التأمّل عند من كان له قلب أو القى السمع وهوشهيد، سواء بُني الاحتجاج بها على مذهب أفلاطون وشيعته من قدم النفس،* أوعلى مذهب من قال بحدوثها قبل البدن كما هو رأي بعض الملّيّين.

حيث إنّ المنقول عن أفلاطون وشيعته قدم النفس، إمّا بناءاً عـلى الدليـل الذي دلّ عندهم على قدم العالم، وكان ذلك جارياً بزعمهم في النفس أيضاً كما هوالاحتمال.

وإمّا بناءاً على الدليل الذي قام عندهم على قدم خصوص النفس كما نقله صاحب *المحاكمات* عنهم حيث قال:

واعلم أنّ أفلاطون وأتباعه، إنّما ذهبوا إلى قدم النفس لأجل أنّهم مافرّقوا بين إمكان الحدوث وإمكان العدم في استدعاء المادة. وعلموا أنّ النفس غير مادّية فـقطعوا بـأنّها قديمة، لأنّها لوكانت محدثة، كانت لها مادّة فامتنع حدوثها كمالم يمكن عـدمها لذلك، ولأنّ النفس لمّا كانت عاقلة لذاتها، لايجوز أن يكون إمكان وجودها في مادّة وإلاّ لتوقّف وجود النفس على المادّة، فلاتعقل بذاتها، وإذا لم يمكن إمكان وجودها فـي مـادّة لم يمكن أن يكون فسادها في مادّة، وإلاّ لكان وجودها يتوقّف على عدم الاسـتعدادات العدميّة. ـ انتهى.

وكذا إذا بُني الاحتجاج بها على مذهب من قال بحدوثها بحدوث البدن كما هو رأي الأكثرين منهم، وسيجيئ تحقيقه، إلاّ أنّه على هذا التقدير، يرد على تلك الحجج تـلك

* ـ قوله: «من قدم النفس...» واعلم أنّ القول بقدم النفس و حدوث إضافته إلى البدن مما اخـتاره أربـاب العرفان و لذا قالوا إنّ ما هو أبديّ أزليٌ أيضاً. و يرد على هذا المشرب إشكالات لايمكن دفعها.

الشبهة أيضاً، وتندفع بما سيأتي بيانه.

أمّا بيان تلك الحجج الثلاث على القول بقدم النفس فظاهر، حيث إنّهم قالوا بأنّ ماثبت قدمه امتنع عدمه كما بيّنا الوجه فيه فيماسبق، وعلى هذا وإن كان لااحتياج في إثبات بقاء النفس إلى تلك الحجج، إلاّ أنّ أفلاطون كأنّه اعتمد فيه عليها، إشارة إلى برهان آخر أو تأكيداً للبرهان المبنيّ على قدمها، ولعلّه رام أنّ النفس الناطقة شيء لايمكن أن يطرأ عليه الفساد، لامن جهه علّته المفيضة التامّة ولامن جهة ذاته بذاته.

أمّا من الجهة الأُولى فلأنّها قديمة، والقديم لايمكن أن يطرأ عليه الفساد، لأنّ طروءه عليه يستلزم طروءه على الواجب بالذات تعالى شأنه كما مرّ تقريره، و هو محال.

أمّا من الجهة الثانية فلوجوه:

أحدها ـ وهو الحجّة الثانية المنقولة عنه ـ: أنّ النفس لارداءة فيها، أي لاقوّة فساد فيها، إذ تلك القوّة تابعة للمادّة كما تقرّر في موضعه، وإذليس فيها قوّة فساد، بل هي فعلية محضة، وصورة مطلقة، فلايمكن أن يطرأ عليها الفساد بوجه، إذ الشيء لايمكن أن يكون محلاًّ لفساد نفسه.

وعلى هذا فيؤول هذا البرهان إلى البرهان الأخير، الذي ذكره الشيخ في *الشفاء*، ولخّصه في *الإشارات* على عدم إمكان فساد ذات النفس مطلقاً، وسيأتي زيادة توضيح له.

أو أنّه لارداءة في النفس أي لايتطرّق إليها العدم والفناء، إذ لاضدّلها فإنّ الضدّ إنّما يتصوّر فيما كان له موضوع أومادّة والمفروض أن ليس لها في ذاتها ذلك ومالاضدّ له لايمكن أن يطرأ عليه الفساد مع كون علّته التامة باقية بذاتها.

وثانيها ـ وهو الحجّة الأُولى له ـ: أنّ النفس تعطى حياة ما هي متعلّقة به كالبدن، ومفيد الحياة لايمكن أن يكون فاقداً لها، بل ينبغي أن يكون واجداً لها من ذاته، فينبغي أن تكون الحياة ذاتية للنفس حتّى كأنّها حياة.

ولذلك أُطلق بعض الحكماء أنّ النفس حياة للبدن، والذاتي للشيء لايمكن أن يزول عنه، فلايمكن أن يطرأ على النفس التي هي منشأ الحياة بل الحياة نفسها، ماهو ضدّها أعني الموت.

نعم لوكان شيء ما من الأشياء بحيث يكون الحياة عارضة له كالجسم، أمكن أن تزول

عنه الحياة بطروء ضدّها، وحينئذ فما ورد في الشرع، وكذا في كلام الحكماء من موت النفس، إشارة الى قطع تعلّقها عن البدن. وزوال الحياة عن البدن بزوال ما هو منشأ الحياة عنه، وعلى هذا فإطلاق الموت على موت البدن بمعنى وعلى موت النفس بمعنى آخر.

وهذا كالوجود عند أفلاطون وشيعته، حيث ذهبوا إلى أنّه متأصّل في الوجود، والمهيّة عارضة له، وربط الوجود بالمهيّة إنّما هو عبارة عن عروض المهيّة له، لا أنّ الوجود أمر انتزاعي عارض للمهيّة كما هو رأي آخرين.

فإنّه على مذهب أفلاطون وأتباعه لامعنى لانعدام الوجود في نفسه، لأنّه غير معقول، بل المعدوم هوالمهيّة بزوال الوجود فيها واتّصاله بأصله، وكذا يطلق العدم على عدم المهيّة بمعنى، وعلى عدم الوجود بمعنى آخر.

وثالثها ـ وهوالحجّة الثالثة له ـ: أنّ النفس دائماً متحرّكة من ذاتها حركة رويّة وجولان، إمّا إلى المبادئ العالية فتستكمل وتستفيد وتستنير، وإمّا إلى البدن فتفيد وتكمل وتنير. فشأنها في ذاتها إمّا إفادة الكمال أواستفادته حتّى كأنّها حركة نحو الكمال، ولذلك أطلق عليها أفلاطون في بعض كلماته أنّها حركة، وعلى هذا فيكون تلك الحركة الكمالية ذاتية له، وإذا كان كذلك فذاتها لاتقبل النقص، فلاتقبل الفساد، إذ هو فوق النقص.

وإذا عرفت ماذكرنا، عرفت أنّ الحجّة الأُولى والثالثة وكذا الثانية على التقرير الأخير ترجع كلّها إلى معنى واحد، وهو أنّ النفس الناطقة لاضدّلها فلاتقبل الفساد، لكن التقرير مختلف، فإنّ الحجّة الأُولى مبنيّة على أنّها حياة، والثانية على أنّها ليس لها رداءة، والثالثة على أنّها كمال.

وأيضاً الأُولى مبنيّة على النظر في النفس من جهة كونها متعلّقة بالبدن ومنشأ حياة له، والثالثة على النظر فيها في نفسها من غير نسبتها إلى البدن بخصوصه.

وهذا الذي ذكرنا، هو تقرير تلك الحجج الثلاث على رأي أفلاطون وشيعته القائلين بقدم النفس، وإن كان القول به غير صحيح في نفسه، حيث إنّ الشبهة التي دعت الفلاسفه إلى القول بقدم العالم، شبهة داحضة، قد قرّرنا بطلانها بمالا مزيد عليه في الرسالة التي ألّفناها في بيان حدوث العالم.

وكذلك ماأسنده صاحب *المحاكمات*، إلى القائل بقدم النفس من عدم الفرق بين إمكان الحدوث وإمكان العدم في استدعاء المادّة إلى آخر مانقله، سيجيئ إبطاله في بيان

دفع شبهة الإمام، مع أنّه يرد على هؤلاء القائلين، وكذا على القائلين بحدوث النفس قبل البدن مفاسد، سنشير إليها في مبحث إثبات حدوث النفس بحدوث البدن إن شاءالله تعالى.

وممّا ذكرنا يظهر تقرير تلك الحجج الثلاث على مذهب من قال بحدوث النفس قبل البدن، وعدم ورود شيء عليها، وإن كان هذا المذهب أيضاً غير صحيح كما سيأتي بيانه.

وكذا يظهر تقريرها على مذهب من قال بحدوث النفس بحدوث البدن، لكنّه ممّا يرد عليه اعتراض الإمام ظاهراً حتّى نأتي على بيان اندفاعه إن شاءالله تعالى.

ثمّ إنّ ماذكره الشيخ في *الشفاء* أوّلاً من الدليل على عدم فساد النفس بحدوث البدن، حيث بنى الكلام على ثلاثة احتمالات وأبطل كلّها، ظاهرٌ متّضح، إلاّ أنّه يرد على ما ذكره في الاحتمال الثالث من أنّ فساد البدن، لوكان بفساد النفس، لكان يجب أن تفسد النفس أوّلاً ثم يتبعه فساد البدن، وهذا باطل، لأنّ فساد البدن إنّما يكون بسبب يخصّه من تغيّر المزاج والتركيب.

إيراد سؤال على كلام الشيخ في الشفاء مع جوابه

سؤال ينبغي التعرّض له ولجوابه. بيان السؤال: أنّه لوكانت النفس علّة ذاتيّة للبدن كما هوالمفروض في ذلك الاحتمال، فلِمَ لايجوز أن يكون فساد البدن بسبب فساد النفس؟ حيث إنّ زوال المعلول يكون بزوال علّته، لابدّ لنفي ذلك من دليل.

فإن قيل: الدليل عليه كما يشعر به كلام الشيخ، أنّا نعلم قطعاً أنّ فساد البدن إنّما يكون بسبب يخصّه كتغيّر المزاج والتركيب، لابسبب آخر أيضاً كفساد النفس. والحاصل أنّ زوال المعلول وإن أمكن أن يكون بزوال علّته لكنّه لاينحصر فيه بل يمكن أن يكون بوجه آخر أيضاًوالحال فيما نحن فيه كذلك، لأنّا نعلم قطعاً أنّ فساد البدن إنّما يكون بتغيّر المزاج والتركيب، لابسبب فساد النفس.

قلنا: هذا الحصر غير مسلّم، وعلى تقدير تسليمه فتغيّر المزاج والتركيب لعلّه كان سبباً قريباً لفساد البدن، وكان السبب لهذا التغيّر هو فساد النفس، وكان هو سبباً بعيداً لفساد البدن، فإنّ الحافظ للمزاج والتركيب هوالنفس، والتغيّر فيهما هو زوال ذلك الحفظ، وهو إنّما يكون بزوال علّته الحافظة أي النفس.

يدلّ على ما ذكرنا كلام الشيخ في الكتابين، حيث قال في الشفاء في فصل جوهرية النفس بهذه العبارة:

«فالنفس التي لكلّ حيوان، هي جامعة أُسطقسات بدنه ومؤلّفها ومركّبها على نحو يصلح معه أن يكون بدناً لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي، فلايستولي عليه المغيّرات الخارجة مادامت النفس موجودة فيها.»[1]

وقال في النمط الثالث من *الإشارات* في بيان أنّ نفس الإنسان غير الجسمية والمزاج بهذه العبارة:

«ولأنّ المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك، إنّما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوّة غير مايتبع التيامها من المزاج، وكيف وعلّة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لايكون قبل ما بعده أي المزاج. وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أوعدم يتداعى إلى الانفكاك. فأصل القوى المدركة والمحرّكة والحافظة للمزاج شيء آخر لک أن تسمّيه النفس وهذا هوالجوهر الذي يتصرّف في أجزاء بدنك ثمّ في بدنك ـ انتهى.»[2] وما نقلناه عنه في الكتابين نصّ فيما ذكرنا.

فإن قيل: لايمكن أن يكون تغيّر المزاج والتركيب مسبّباً عن فساد النفس، لأنّه لاسترة في أنّ تغيّرهما لكونه استحالة وحركة في الكيف زمانيّ تدريجيّ، وحينئذ نقول: لوكان ذلك التغيّر مسبّباً عن فساد النفس، لكان يجب أن يكون فساد النفس أيضاً تدريجيّاً، لوجوب المناسبة بين العلّة ومعلولها، والتدريج يستدعي حركة في زمان واقعة على مادّة تقبل الحركة التدريجيّة كما حقّق في موضعه والمفروض كون النفس مجرّدة غيرذات مادّة في ذاتها، و إن فرض تلك المادّة، هي مادّة البدن كما في الحركات النفسانية، حيث إن النفس وإن كانت مجرّدة عنها في ذاتها، لكنّها محتاجة إليها في فعلها، كان هذا الفرض منافياً لما هوالمفروض منها حيث إنّ المفروض في ذلك الاحتمال الثالث، هو فساد البدن بفساد النفس لاالعكس، حتّى يمكن أن يكون فساد النفس تدريجيّاً تابعاً لفساد البدن أي لفساد مزاجه و تركيبه الذي هو تدريجيّ.

قلنا: سلّمنا ذلك لكنّا نقول: فماوجه الجمع بين كلامي الشيخ أي الكلام الذي ذكره في

---

١ ـ *الشفاء*، الطبيعيات، الفصل الثالث في أنّ النفس داخلة في مقولة الجوهر: ٢٥، طبع القاهرة.

٢ ـ شرح *الإشارات* ٢: ٣٠١-٣٠٢.

الاحتمال الثالث ومانقلناه عنه في الكتابين؟

وأيضاً فما معنى قوله فيما نقلناه عنه في الكتابين، إنّ حافظ المزاج والتركيب هوالنفس؟

وما ذكره في الاحتمال الثاني من تلك الاحتمالات الثلاثة أنّ المزاج والبدن علّة بالعرض للنفس كما حقّقه، وهذا بيان السؤال.

نقل كلام عن المحقّق الطوسي للتمهيد لبيان الجواب

وأمّا بيان الجواب فيستدعي تمهيد مقدّمة: هي أنّه قال المحقّق الطوسي ﷺ في ذيل مانقلنا عن الشيخ في *الإشارات* آنفاً: وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور، وهو أن يقال: إنّكم قلتم: إنّ المركّبات إنّما تستعدّ لقبول صورها من مبدئها بحسب أمزجتها المختلفة، ويجب من ذلك تقدّم الأمزجة على تلك الصور، والآن تقولون: إنّ النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لأُسطقساته، والجامع للأُسطقسات يجب أن يكون متقدّماً على المزاج وهذا تناقض.[١]

وأجاب الفاضل الشارح عن ذلك أنّ الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين، ثمّ إنّه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأمّ إلى أن يستعدّ لقبول نفس، ثمّ إنّها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.[٢]

وقال* في رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودي:

واعلم أنّ الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع، ولمّا كتب بهمنيار إلى الشيخ وطالبه بالحجّة على أنّ الجامع للعناصر في بدن الإنسان هوالحافظ لها فقال الشيخ: كيف أُبرهن على ماليس، فإنّ الجامع لأجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع أوّلاً القوّة المصوّرة لذلك البدن، ثمّ نفسه الناطقة. ثمّ قال: وتلك القوّة ليست قوّة واحدة باقية في جميع الأحوال، بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادّة الجنين.

وبالجملة فإذن تلك المادّة تبقى في تصرّف المصوّرة، إلى أن يحصل تمام الاستعداد

---

١ ـ شرح *الإشارات* ٢: ٣٠٣.

٢ ـ شرح *الإشارات* ٢: ٣٠٣.

* ـ أي قال الشيخ الاعظم رض.

لقبول النفس الناطقة، فحينئذ يوجد النفس. ـ فهذا ما قال هذا الفاضل فيه.

أقول: وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة من علم النفس في *الشفاء*: فالنفس التي لكلّ حيوان هي جامعة أُسطقسات بدنه ومؤلّفها ومركّبها على نحو يحصل معه أن يكون بدناً لها، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي.[١]

فقول الشيخ في الشفاء والإشارات، يخالف ماذهب إليه الفاضل الشارح هاهنا ومانقله عن الشيخ في رسالته.

وأيضاً إن كانت نفس الأمّ مدبّرة للمزاج فكيف فوّضت التدبير بعد مدّة إلى الناطقة، وإنّما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيّين يفعلان بإرادات متجدّدة، وإن كانت القوّة المصوّرة مدبّرة، والمصوّرة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها، فكيف حدثت المصوّرة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها، وكيف فعلت بذاتها، فإنّ الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إيّاها، وما يقتضيه القواعد الحكميّة التي أفادها الشيخ وغيره، هو أنّ النفس الأبوين تجمع بالقوّة الجاذبة أجزاءاً غذائيّة، ثمّ تجعلها أخلاطاً، وتفرز منها بالقوّة المولدة مادة المنيّ، وتجعلها مستعدّة لقبول قوّة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً، فتصير بتلك القوّة منيّاً، وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنيّ، كالصور المعدنيّة، ثمّ إنّ المنيّ يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك إلى أن يصير مستعدّاً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادّة الأفعال النباتية، فتجذب الغذاء وتضيفها إلى تلك المادّة فتنميها ويتكامل المادّة بتربيتها إيّاها فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل، وهكذا إلى أن تصير مستعدّة لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدّم الأفعال الحيوانية أيضاً فيصدر عنها تلك الأفعال أيضاً، فيتمّ البدن ويتكامل إلى أن يصير مستعدّاً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ماتقدّم النطق، وتبقى مدبّرة في البدن إلى أن يحلّ الأجل.

وقد شبّهوا تلك القوى في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجرّدة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثمّ تشتدّ، فإنّ الفحم بتلك الحرارة يستعدّ لأن يتجمّر، وبالتجمّر يستعدّ لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة، فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم، كتلك الصورة الحافظة، واشتدادها كمبدأ الأفعال النباتية، وتجمّرها كمبدأ

---

١ ـ *الشفاء*، الطبيعيات، الفصل الثالث في أنّ النفس داخلة في مقولة الجوهر: ٢٥، طبع القاهرة.

الأفعال الحيوانية، واشتعالها ناراً كالناطقة، وظاهر أنّ كل مايتأخّر يصدر عنه مثل مايصدر عن المقدّم وزيادة، فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجّه من حدّ ما من النقصان إلى حدّ ما من الكمال، واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة، فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود.

وتبيّن من ذلك أنّ الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في الجنين، هو نفس الأبوين وهو غير حافظها. والجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتمّ البدن وإلى آخر العمر، والحافظ للمزاج هو نفس المولود، وقول الشيخ: «إنّهما واحد» بهذا الاعتبار، وقوله «إنّ الجامع غيرالحافظ» بالاعتبار الأوّل.

وبالجملة فالغرض هاهنا على التقديرين أعني أن يكون الجامع والحافظ شيئين أوشيئاً واحداً حاصل لأنّ المزاج محتاج إلى شيء آخر هوالنفس، سواء كانت نفس ذلك البدن أونفساً أُخرى. ـ انتهى كلامه ﷺ.

وقال صدر الأفاضل في *الشواهد الربوبيّة*: اعلم أنّ الحكماء جعلوا المولّدة والمصوّرة وغيرهما قوى للنفس الإنسانيّة، والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صورالاعضاء، واستشكل هذا بعض الناس بأنّ القول باستناد صور الأعضاء إلى المصّورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل إيّاها وهو ممتنع.[1]

فأجيب عنه تارة بعدم تسليم حدوث النفس ـ لجواز قدمها، كما ذهب إليه بعض الفلاسفة ـ وتارة بحدوثها قبل البدن، كما هو رأي بعض المـلّيّين، وتارة بعدم جعل المصوّرة من قوى النفس المولود الحيواني، بل من قوى النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأي البعض، وتارة بتصييرها من قوى نفس الأمّ.

وشيء من هذه الوجوه لايسمن ولايغني، وهكذا اضطرب كلامهم في أنّ الجامع لأجزاء البدن هل هو الحافظ لها أم لا؟ وفي أنّه نفس المولود أم لا؟ فذهب الإمام الرازي إلى أنّ الجامع نفس الأبوين ثمّ يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأمّ إلى أن يستعدّ لقبول نفس، ثمّ إنّها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء. ونقل عن الشيخ الرئيس لمّا طالبه بهمنيار بالحجّة على أنّ الجامع للعناصر في بدن الإنسان هوالحافظ لها؟ أنّه قال: «كيف أُبرهن على ماليس».

---

١ ـ *الشواهد الربوبية*: ١٨٤ وفيه: اعلم أنّ الحكماء حيث جعلوا... .

وبناء هذه الأقوال كلّها على عدم العثور والاطّلاع على كيفيّة الحركات الجوهريّة، وكيفيّة تجدّد الصورة على المادّة وتلازمهما. وقد مرّت الإشارة إلى أنّ المادّة باستعدادها علّة مصحّحة لتشخّص الصورة، والصورة بجوهرها العقليّ علّة موجبة لمادّة غير الأُولى، بل لبقائها. وهكذا تسلسلت الموادّ بالصور والصور بالموادّ. فالجامع في كلّ حين غيرالحافظ، لأنّ الأوّل معدّ ومحرّك بحسب تحرّكه، والثاني موجب ممسک حسب ثباته وبقائه، وهكذا في كلّ صورة طبيعيه أو نفسانيّة، إذ لها جهتان جهة حدوث وتجدّد بواسطة تعلّقه بالمادّة التي شأنها الانصرام، وجهة بقاء ودوام لأجل تعلّقه بالواجب القيّوم، فالمقوّم من الصورة للمادّة غير المتجدّد فيها بوجه، وعينه بوجه، كما نبّهناك عليه مراراً.

ثمّ إنّ العلامة الطوسي بعد أن زيّف قول الشارح القديم للإشارات بأنّ تصرّف نفس المولود في المادّة التي تصرّفت فيها نفس الوالدين، وتفويض التدبير من قوّة أو نفس بعد مدّة إلى أُخرى مستحيل. لأنّ تفويض أحد الفاعلين مادّة صنعه إلى فاعل آخر ينوب عنه في تتميم فعله، إنّما جاز في الأفاعيل غير الطبيعية بين فاعلين يفعلان بإرادة دون الطبيعية.

أجاب عن أصل الإشكال بأنّ ما يقتضيه القوانين الحكميّة أنّ نفس الأبوين تفرز من موادّ الغذاء بقوّتها المولّدة مادّة مستعدّة لقبول قوّة من شأنها إعداد المادّة وتصييرها انساناً بالقوّة، وهي صورة حافظة لمزاج المنيّ كالصورة المعدنيّة، ثمّ المنيّ يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها إلى أن يصير مستعدّاً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادّة الأفعال النباتية، وهكذا إلى أن يصير مستعدّاً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدّم الأفعال الحيوانيّة، فيتمّ البدن ويتكامل إلى أن يستعدّ لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع ما تقدّم النطق وتبقى مدبّرة إلى أن يحلّ الأجل.[١]

وقال: فبيّن أنّ الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في الجنين هو نفس الأبوين، وهو غير حافظها، والجامع للأجزاء المنضافة إلى أن يتمّ البدن وإلى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود.

فقول الشيخ: «إنّهما واحد» بهذا الاعتبار، وقوله: «انّ الجامع غير الحافظ» بالاعتبار الأوّل.

---

١ ـ شرح الإشارات ٢: ٣٠٤-٣٠٥.

هذا تلخيص ماذكره وفيه أُمور صحيحة، إلاّ أنّه لم يتبيّن منه ماتحيّروا فيه من أنّ هذه الأفاعيل المترتّبة، من الحفظ والتغذية والتصوير والإنماء والإحساس والنطق، أهي كلّها صادرة من كلمة فاعلة، لها قوى متعدّدة متجدّدة الحدوث، أوهي كلمات فعّالة متعدّدة متفاضلة في الكمال، فإن كان الأوّل فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فتكون معطّلة عن فعلها الخاصّ مدّة، وهذا يخالف قواعدهم، وإن كان الثاني يلزم عليه، مايلزم به الشارح القديم، من تفويض أحد الفاعلين الطبيعيّين تدبير موضوعه إلى الآخر، وإن كان هناك فساد صورة سابقة وتكوّن صورة لاحقة، فكيف انجرّ تكامل الاستعداد إلى الفساد، والفطرة حاكمة بأنّ التوجّه إلى الكمال ينافي الفساد والاضمحلال، فقوّة واحدة لمادّة واحدة لاتفعل فعلين متناقضين فيها.

وأمّا ماذكره الأطباء من أنّ الحرارة الغريزية توجب الحياة والموت جميعاً فوجه ذلك أنّ فعل تلك الحرارة ليس بالذات إلاّ تقليل الرطوبات. وهذا التقليل نافع في حفظ الحياة مادامت الرطوبات زائدة في بدن الحيّ، ضارّ مادامت ناقصة، ففعلها شيء واحد دائماً وكلّ واحد من النفع والضرّ، فعلها بالعرض، وأمّا فعل المصوّرة في مادّتها فليس إلاّ التكميل والحفظ. و كلّ من له قدم راسخ في الحكمة يعرف أنّ الأفاعيل الطبيعيّة نحو شيء منافٍ لها مضادّةٌ، بل الأشياء كلّها طالبة للخير الأقصى، كما يشهد به الكشف الأتمّ، فالتحقيق في هذا المقام يتوقّف على ما لوّحنا إليه سابقاً من حال اشتداد الطبيعيّة وسلوكها الجوهريّ الاتّصاليّ، حسب مايقتضيه البراهين المشرقية. ـ انتهى كلامه ﷺ.

وأقول لايخفى عليك أنّ التحقيق الذي ذكره المحقّق الطوسي ﷺ، تحقيق أنيق، ينبغي أن يكون عليه المعوّل في جواب ذلك السؤال المشهور الذي أورده، إلاّ أنّ هاهنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها.

في أُمور ينبغي التنبيه عليها هنا: [الأمر الأوّل]

منها أنّه قال: في قول الشيخ «ولأنّ المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى آخـره» بهذه العبارة:

وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس، وهو أنّ المزاج -كما مرّ- إنّما يحدث بين أُسطقسات متضادّة متنازعة إلى الانفكاك لاختلاف ميولها وإلى امكنتها، فهو محتاج أوّلاً إلى شيء يجمعها بالقسر حتّى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع، ثمّ تتفاعل، فيحدث بعد ذلك المزاج، وإلى شيء يحفظ الأُسطقسات بالقسر مجتمعة ليـبقى المـزاج موجوداً، وإلاّ تفرّقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج، فالمزاج المستمرّ الوجود محتاج إلى جامع وحافظ، أحدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه، وهما متقدّمان على الالتـيام المتقدّم على المزاج، وهذا هوالمراد من قوله: «وكيف وعلّة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لايكون قبل ما بعده» أي وكيف وعلّة الالتيام وحافظه تكـون مـاقبل الالتـيام المستمرّ الوجود، فكيف لايكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام، وهذا الالتيام يتداعى إلى الانفكاك عند لحوق الجامع أوالحافظ وهـن بـالأمراض المـنهكة أوعـدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلّة. وهذا استدلال مؤكّد للـذي قـبله بـاعتبار المشاهدة، فإذن هناك شيء هوالجامع والحافظ للمزاج وهوالشيء الذي صارالمركّب به إنساناً. ـانتهى.[1]

فيستفاد ممّا ذكره أنّ ذلك الجامع كما أنّه جامع بالقسر لذوات تـلك الأُسـطقسات، كذلك هو جامع كذلك للمزاج الذي هو يحدث بعد اجتماعها وتـفاعلها، وكـذلك ذلك

---

١ ـ *شرح الإشارات* ٢:٣٠١-٣٠٢.

الحافظ كما أنّه حافظ لتلك الأُسطقسات مجتمعة أي لاجتماعها كذلك هو حافظ للمزاج. فيظهر من ذلك توجيه اختلاف إطلاقات كلام الشيخ في *الشفاء* و*الإشارات* حيث إنّه في *الإشارات*.

قال: أوّلاً إنّ تلك القوّة إنّما تجبر الأضداد المتنازعة على الالتيام والامتزاج فأشار به إلى أنّها جامعة لتلك الأُسطقسات على الالتيام.

ثمّ قال: «وكيف وعلّة الالتيام وحافظه قبل الالتيام» فأشار به إلى أنّها علّة الالتيام أي علّة جمع الأجزاء على الالتيام، وكذا هي حافظة للالتيام، أي حافظة لتلك الأضداد مجتمعة.

ثمّ قال: «فكيف لايكون قبل ما بعده»،إشارة إلى أنّها جامعة وحافظة للمزاج أيضاً حيث إنّه يحدث بعد الالتيام والمفروض أنّها علّة للالتيام وحافظة له.

ثم قال: «وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهنٌ أوعدم ـ إلى آخره ـ»، إشارة إلى أنّها جامعة وحافظة للالتيام، أي جامعة للأجزاء على الالتيام وحافظة لذلك أي حافظة للالتيام.

ثمّ قال: فأصل القوى المدركة والمحرّكة والحافظة للمزاج شيء آخر تصريحاً بأنّ تلك القوّة حافظة للمزاج أيضاً.

وحيث إنّ الشيخ في *الشفاء* في الكلام الذي نقلنا عنه قال: «فالنفس التي لكلّ حيوان هي جامعة أُسطقسات بدنه مؤلّفها ومركّبها على نحو يصلح معه أن تكون بدناً لها»، إشارة إلى أنّها جامعة للأُسطقسات وجابرة لها على الالتيام والاجتماع، بل إشارة إلى أنّها جامعة للمزاج أيضاً فإنّ جمع الأُسطقسات وتأليفها وتركيبها على نحو يصلح معه أن تكون بدناً لها، لايتصوّر إلاّ بجمع المزاج أيضاً أي بجمع الأجزاء التي وقع بينها المزاج، فإنّ ذلك النحو الصالح هوالمزاج اللائق.

ثمّ قال: «وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي»، إشارة إلى أنّها حافظة للالتيام وللأجزاء مجتمعة، وكذا هي حافظة للمزاج، فإنّ حفظ البدن على النظام الذي ينبغي يشمل هذين جميعاً، فتدبّر.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّه يستفاد من كلام المحقّق الطوسي هذا حيث قال: «إنّ

المزاج محتاج أوّلاً إلى شيء يجمع الأُسطقسات بالقسر حتّى تجتمع وتلتئم بعد الاجتماع ثمّ تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج، وإلى شيء يحفظ الأُسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً» انّ فعل النفس أوّلاً، إنّما هو جمع الأُسطقسات والالتيام بينها، وأنّه يتبع ذلك حدوث المزاج. وكذا فعلها بالذات حفظ الالتيام بين الأُسطقسات وحفظها على الاجتماع، ويتبعه حفظ المزاج وبقاؤه، فجمع الأُسطقسات وحفظها مجتمعة فعل النفس فعلاً أوّلياً وحدوث المزاج وحفظه فعلها أيضاً فعلاً ثانوياً،وبذلك يصحّ إطلاق أنّها جامعة للمزاج، إذ هي جامعة لمايقع فيه المزاج وكذلك يستفاد ممّا تقدّم، ومن قوله: «فالمزاج المستمرّ محتاج إلى جامع وحافظ أحدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه، وهما متقدّمان على الالتيام المتقدّم على المزاج» أنّ ذلك الشيء الجامع من حيث جمع الأجزاء وقسرها على الالتيام، وحفظها على الاجتماع مدّة يحصل فيها الامتزاج والالتيام والتفاعل بينها سبب لحدوث أصل المزاج و وجوده، ومن حيث حفظها على الالتيام بعد ذلك سبب لبقاء المزاج وحفظه، وأن ليس ذلك السبب هوالمزاج لتقدّمه على الالتيام المتقدّم على المزاج، والمتقدّم على المتقدّم على الشيء متقدّم على ذلك الشيء وعلّة له، فلايكون نفسه، فيستفاد منه أنّ ذلك الجامع من جهة أصل الجمع، والجمع مدّة يحصل فيها المزاج سبب لوجوده وأنّ الحافظ من جهة حفظ الالتيام بعد ذلك، سبب لبقائه لأنّ الأوّل علّة معدّة للثاني علّة معدّة لاتجتمع مع معلولها في الوجود ويجب تغايرهما كما زعمه صدر الأفاضل، وحيث كان الأوّل سبباً للوجود والثاني سبباً للبقاء، فجاز اجتماعهما في الوجود بل اتّحادهما كما في مراتب كون ذلك السبب نفساً نباتيّة أوحيوانيّة أوناطقة وإن جاز اختلافهما وتغايرهما كما في مرتبة كونه صورة منويّة كالصورة المعدنيّة في حفظ المزاج، فإنّ حافظ المزاج وسبب بقائه حينئذ هوتلك الصورة وجامعه وسبب وجوده هو نفس الأبوين كما حقّقه رحمه الله. وحيث يستفاد منه أنّ حدوث المزاج وبقاءه أمران متغايران فيمكن أن يدفع بذلك مايمكن أن يورد على المحقّق الطوسي رحمه الله.

دفع إيراد عن المحقّق الطوسي

من أنّ ما أورده هو نفسه على الإمام من الإلزام بتفويض أحد الفاعلين الطبيعيّين تدبيره إلى آخر، وارد عليه أيضاً في تفويض نفس الأبوين حفظ المزاج إلى الصورة المنويّة التي هي من قوى النفس المولود.

وبيان الدفع أنّ فعل نفس الأبوين إنّما هو أصل الجمع وحفظ الأجزاء إلى أن يحصل المزاج، وفعل الصورة المنويّة إبقاء المزاج وحفظه بعد ذلك، والفعلان متغايران، فلم يفوّض نفس الأبوين فعلها الخاصّ بها إلى الصورة المنويّة، بل انقطع فعلها وحدث فعل آخر من فاعل آخر حدث. وهذا بخلاف ماقاله الإمام حيث إنّه قال: إنّ تدبير المزاج من حيث الوجود والبقاء جميعاً كان في عهدة نفس الأمّ، ثمّ فوّضته إلى الناطقة، ففوّضت فعلها الخاصّ بها إليها، فتبصّر.

الأمر الثاني

ومن تلك الأُمور التي ينبغي التنبيه عليها، أنّ أوّل كلام المحقّق الطوسي في تحقيقه، وإن كان يوهم أنّ النفس النباتيّة والحيوانيّة والناطقة نفوس متغايرة وذوات مختلفة بالمهيّة متفاضلة في الكمال، كما هو رأي بعضهم، لكنّ التمثيل الذي ذكره لتلك القوى والنفوس في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها، وكذا قوله أخيراً: «فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجّه من حدّ مامن النقص إلى حدّ مامن الكمال، واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة، فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود» يدلّ على أنّ هذه النفوس، بل الصورة الحافظة لمزاج المنيّ أيضاً التي هي كالصورة المعدنيّة كلّها بحسب الذات، والحقيقة شيء واحد يتزايد كمالاته بحسب استعدادات يكتسبها في مراتبه. وهو في تلك المراتب باقٍ بحسب الذات من غير فساد أمر من ذاته ولا تكوّن أمر في ذاته وله قوى متعدّدة مختلفة بسببها يصير أفعال تلك الذات الواحدة متغايرة مختلفة، كما هو رأي جمهور الحكماء، وهوالحقّ ـ كما سيأتي تحقيقه ـ وكأنّه لأجل ملاحظة وحدتها بالذات وتعدّدها بحسب الأفعال والآثار قال: إنّها كشيء واحد ولم يقل إنّها شيء واحد.

ويؤيّده أنّ القول بوحدتها بالذات وتغايرها بحسب القوى والأفعال، هو الموافق لكلام الشيخ في الكتابين، حيث إنّه في *الإشارات* في هذا المقام الذي ذكر المحقّق الطوسي فيه هذا التحقيق قال: «فأصل القوى المدركة والمحرّكة والحافظة للمزاج شيء آخر، لك أن تسمّيه النفس، وهذا هوالجوهر الذي يتصرّف في أجزاء بدنك ثمّ في بدنك.» ثمّ قال: «فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو أنت على التحقيق، وله فروع من قوى منبثّة في أعضائك».[١]

وكذلك قد حقّق في *الشفاء* في فصل عدّ المذاهب في النفس وأفعالها وأنّها واحدة أم كثيرة، القول في وحدتها بحسب الذات واختلافها بحسب القوى والآلات والأفعال بما لامزيد عليه.[٢] وسنذكر تلخيصه فيما بعد إن‌شاء الله تعالى في موضع يليق به.

وبالجملة فهذا القول هوالحقّ الحقيق بالتصديق ولا ينافيه ما ورد في أخبار الصادقين عليهم السلام من أنّ الله تعالى جعل في الأنبياء والأوصياء عليهم السلام خمسة أرواح، روح‌القدس، وروح الإيمان، وروح الحياة، وروح القوّة، وروح الشهوة، وفي المؤمنين الأربعة الأخيرة، وفي الكافرين الثلاثة الأخيرة،[٣] لأنّه يمكن أن يكون ذلك إشارة إلى تعدّد مراتب كمالات الأرواح، وتعدّد قواها، لاتعدّدها بحسب الذات.

وكذا لاينافيه ماورد: من أنّ ولوج روح الحياة، وكذا روح العقل، إنّما يكون إذا مضى على الجنين في الرحم مدّة بعد فيضان الروح النباتي عليه،[٤] إذ ذلك أيضاً يمكن أن يكون محمولاً على أنّ النفس بعد تلك المدّة تزيد كمالاتها، وتكون بحيث يصدر عنها مع ما تقدّم من الأفعال النباتيّة الفعل الحيواني، وبعد ذلك بحيث يصدر عنها مع جميع ما تقدّم الفعل الإنساني.

وعلى هذا أيضاً يمكن أن يحمل قوله تعالى: **«وبدأ خلق الإنسان من طين، ثمّ سوّاه ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة».**[٥]

وقوله تعالى: **«ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثمّ جعلناه نطفة في قرار**

---

١ ـ شرح *الإشارات* ٢: ٣٠٢-٣٠٦.

٢ ـ *الشفاء*، الطبيعيات، الفصل السابع في عدّ المذاهب...: ٢٢١، طبع القاهرة.

٣ ـ راجع *الوافي* ٣: ٦٢٧، باب ماخصّوا عليهم السلام به من الأرواح.

٤ ـ راجع تفسير *نورالثقلين* ٣: ٥٣٢، ذيل آية ١٢ من سورة «المؤمنون».

٥ ـ السجدة: ٧و٩.

مكين، ثمّ خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثمّ أنشأناه خلقاً آخر».[1] لوكان قوله تعالى «ثم أنشأناه» إشارة إلى إفاضة النفس الإنسانيّة عليه، فتدبّر.

وإذا عرفت ذلك تبيّن لك أنّ ماأورده صدرالأفاضل بقوله: «إلاّ أنّه لم يتبيّن منه ماتحيّروا فيه من أنّ هذه الأفاعيل المترتّبة، من الحفظ والتغذية والتصوير والإنماء والإحساس والنطق، أهي كلّها صادرة من كلمة فاعلة لها قوى متعدّدة متجدّدة الحدوث؟ أوهي كلمات فعّالة متعدّدة متفاضلة في الكمال؟» غير وارد، حيث إنّ كلام المحقّق الطوسي ؛ دلّ على الأوّل كما هو ظاهر كلامه، ولكونه الحقّ، ولكونه موافقاً لكلام الشيخ وهو بصدد شرح كلامه.

وأمّا ما أورده بقوله: «فإن كان الأوّل فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة، فتكون معطّلة عن فعلها الخاصّ مدّة وهذا يخالف قواعدهم»، فغير وارد أيضاً.

أمّا أوّلاً فلأنّه يمكن أن يكون مراد المحقّق الطوسي كما يشعر به بعض كلماته وحدة مايقع عليه اسم النفس، أي النباتيّة والحيوانيّة والناطقة بالذات، لاالصورة الحافظة لمزاج المنيّ أيضاً. فعلى هذا فلايرد حدوث الناطقة مع حدوث النطفة حتّى يلزم التعطيل المذكور.

وأمّا ثانياً فلأنّه على تقدير أن يكون مراده وحدة تلك الصورة الحافظة أيضاً مع تلك النفوس بالذات، كما هوالأظهر، يمكن أن يقال إنّ ذلك التعطيل إنّما يلزم لولم يكن هناك مانع من توجّه الناطقة إلى فعلها الخاصّ بها، وهذا ممنوع، إذ ربما كان توجّهها إلى تكميل مادّة بدنها بحيث تصلح أن تكون آلة لاستكمالها، أوانغمارها في الرطوبة على ما قيل، أونحو ذلك مانعاً عن فعلها الخاصّ بها، وهذا ليس فيه التعطيل المحال، كما أنّها في مرتبة النباتيّة والحيوانيّة أيضاً كذلك، بل إنّها في بعض مراتب كونها ناطقة كمرتبة العقل الهيولاني أيضاً كذلك، ولاتعطيل، إذ المانع من فعلها الخاصّ هناك موجود من نحو ما ذكرنا، ولم يقل أحد بأنّ الناطقة في مراتب قواها النظريّة مثلاً، كالهيولانية وبالملكة وبالمستفاد وبالفعل نفوس متعدّدة بالذات أوأنّها في مرتبة الهيولانيّة، نفس مغايرة بالذات

---

١ ـ المؤمنون: ١٢-١٤.

للنفس التي فيما بعد تلك المرتبة، بل الاتّفاق واقع على أنّها في تلك المراتب أجمع، ذات واحدة تختلف كمالاتها.

ثمّ إنّه لوكان هذا الإيراد الذي أورده صدرالأفاضل على تقدير وحدة النفس بالذات وارداً لكان يرد على نفسه أيضاً، إذ هو أيضاً ذهب إليها حيث قال في تلك الرسالة بهذه العبارة:

«الإشراق الثامن في أنّ لكلّ إنسان نفساً واحدة.

من الناس من زعم أنّ فينا نفساً إنسانيّة، وأُخرى حيوانيّة، وأُخرى نباتيّة، والجمهور على أنّ النفس فينا واحدة، هي الناطقة فقط ولها مشاعر وقوى، فانّ لك أن تقول أحسستُ فغضبتُ وأدركتُ فحرّكتُ، فمبدأ الكلّ أنت، وأنت نفس شاعرة فكلّ القوى من لوازم هذه.»[1]

ثمّ ذكر وجوهاً أُخرى على هذه الوحدة كما يظهر على من راجع كلامه.

وأمّا قوله: «وإن كان الثاني يلزم عليه مايلزم به الشارح المتقدّم من تفويض أحد الفاعلين الطبيعيّين تدبير موضوعه إلى آخر»، فهو وارد على هذا التقدير أي على تقدير تعدّد النفوس بالذات، حيث إنّه يلزم حينئذ تفويض الصورة المنويّة التي هي فاعل طبيعي تدبيرها إلى النفس النباتية، التي هي فاعل طبيعي، وكذا تفويض النفس النباتية تدبيرها إلى النفس الحيوانية، وتفويض الفاعل الطبيعي تدبيره إلى آخر، سواء كان فاعلاً طبيعيّاً أيضاً كما في الأوّل، أو فاعلاً غير طبيعي كما في الثاني، ممتنع، على أُصولهم، لأنّ الطبيعة لاتكون طالبة لأمر وتاركة له، وكأنّه ﷺ أشعر في كلامه ذلك، بأنّ هذا التفويض إنّما يلزم على تقدير تعدّد النفوس بالذات لاعلى تقدير وحدتها بالذات، وتعدّدها باعتبار القوى والكمالات، إذ هي على هذا التقدير فاعل واحد، هوالنفس الناطقة المجرّدة التي هي فاعل إراديّ، وليس هناك تفويض، بل زيادة كمالها بزيادة استعداداتها، وبأنّ المحقّق الطوسي حيث أورد هذا الإلزام على الإمام الرازي ينبغي أن يكون نظره إلى تعدّدها بالذات، فإنّه لوكان نظره إلى وحدتها بالذات لم يرد إلزامه على الإمام حيث إنّ تفويض نفس الأمّ التي هي واحدة بالذات ـ وهي نفسها الناطقة التي هي فاعلة بالإرادة ـ تدبيرها

---

١ ـ *الشواهد الربوبية*: ٢٢٧.

إلى النفس الناطقة للمولود التي هي أيضاً واحدةٌ بـالذات وفـاعلة بـالإرادة، ليس مـن تفويض أحدالفاعلين الطبيعيّين تدبيره إلى الآخر، فهذا الإلزام قرينة على أنّ نظر المحقّق الطوسي إلى تعدّد النفوس بالذات.

وما ذكره من قوله: «فجميع هذه القوى كشيء واحد» قرينة على أنّ نظره إلى وحدتها بالذات، وبذلك يحصل الإيهام والإجمال في كلامه: «ولم يتبيّن منه أنّ هذه الأفاعيل أهي صادرة من كلمة واحدة فاعلة؟ أو من كلمات متعدّدة فعّالة؟»

وبالجملة لوكان نظره إلى وحدتها بالذات، لم يرد إلزامه على الإمام الرازي ولم يعلم بعد أنّ مذهب الإمام هوالتعدّد بالذات، حتّى يكون الإلزام عليه إلزامياً، وإن كان نظره إلى تعدّدها بالذات ورد عليه أيضاً ما ألزمه على الإمام.

وهذا غاية توجيه كلام صدر الأفاضل في إيراده على المحقّق الطوسي.

دفع إيراد آخر على المحقّق الطوسي

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ الظاهر كما ذكرنا أنّ نظر المحقّق الطوسي إلى الوحدة بالذات، وأنّه على تقدير هذه الوحدة أيضاً يرد إلزامه على الإمام، فإنّ ذات نـفس الأمّ وكذا ذات نفس المولود وإن كانتا فاعلين بالإرادة في بعض أفـاعيلهما ـ أي الأفـاعيل الحيوانيّة والإنسانيّة ـ لكن فعلاهما هذان، أي جمع أجـزاء النـطفة وحـفظها أوّلاً الذي أسنده الإمام إلى نفس الأمّ، وحفظها ثانياً الذي أسنده إلى نفس المولود الحادثة فعلان طبيعيّان غير إراديّين كما لايخفى. والفاعل من حيث فعله الطبيعي سواء كان ذاته بذاته طبيعيّاً أيضاً، أو إراديّاً، لايمكن أن يفوّض تدبيره الطبيعي إلى فاعل آخر طبيعي أوغير طبيعي وخصوصاً إذا كان فعله أيضاً غيرطبيعي كماهنا، حيث إنّ الدليل الذي ادّعوه على هذا الامتناع جار هنا أيضاً. والحاصل أنّ الفعل الطبيعي من حيث هو فعل طبيعي لايمكن أن يفوّض تدبيره من فاعل إلى آخر. ولامانع من أن يكون فاعل واحد من جهة ذاته بذاته أومن بعض الاعتبارات فاعلاً بالإرادة، ومن جهة بعض الاعتبارات الأُخر فاعلاً طبيعيّاً، فإنّه لامانع من أن يكون النفس المجرّدة الإنسانيّة من جهة تعلّقها بمجموع البدن كالصورة المعدنيّة، وفاعلة بالطبع، ومن جهة تعلّقها ببعض أجزاء بدنها كالكبد نوعاً مـن التـعلّق

كالنفس النباتيّة، وفاعلة بالطبع أيضاً، ومن جهة تعلّقها ببعض آخر منها كالقلب نوعاً من التعلّق كالنفس الحيوانيّة، وفاعلة بالإرادة، ومن جهة ذاتها بذاتها نفساً مجرّدة فاعلة بالإرادة أيضاً، كما أنّها من جهة تعلّقها ببعض أجزاء بدنها كالدماغ نوعاً من التعلّق مدركة للجزئيات، ومن جهة ذاتها بذاتها مدركة للكلّيات، فإنّ أمر النفس عجب عُجاب والله أعلم بالصواب.

ومن هذا تبيّن أنّ نظر المحقّق الطوسي رحمه الله إلى الوحدة بالذات وأنّ إلزامه على الإمام الرازي وارد.

وأمّا قول صدرالأفاضل: «وإن كان هناك فساد صورة سابقة وتكوّن صورة لاحقة، فكيف انجرّ تكامل الاستعداد إلى الفساد. والفطرة حاكمة بأنّ التوجّه إلى الكمال ينافي الفساد والاضمحلال».

فهو إن كان ناظراً إلى تقدير وحدة تلك النفوس بالذات واختلافها في الآثار كما هو المستفاد من كلام المحقّق الطوسي والشيخ وغيرهما، فلايخفى أنّه غير وارد، فإنّ هؤلاء لايقولون بذلك، بل إنّهم يقولون بتكامل استعداد تلك النفس الواحدة وتزايد كمالاتها بحسب مراتبها من غير فساد نفس وتكوّن نفس أُخرى. وعليه ينبغي أن يحمل قول المحقّق الطوسي: «وظاهر أنّ كلّ مايتأخّر يصدر عنه مثل مايصدر عن المتقدّم وزيادة.»

وكذلك لوكان ذلك ناظراً إلى تقدير تعدّدها بالذات، فإنّهم وإن قالوا بتكوّن نفس لاحقة لكنّهم لم يقولوا بفساد النفس السابقة، بل إنّ ظاهر كلامهم أنّهم قالوا باجتماع تلك النفس اللاحقة مع السابقة في الوجود وترتّب الآثار حيث قالوا بأنّ فينا نفوساً متعدّدة، كما نقل صدرالأفاضل نفسه عنهم في كلامه المنقول عنه آنفاً.

وأمّا قوله: «فقوّة واحدة لمادّة واحدة لاتفعل فعلين متناقضين».

فهو إن كان من تتمّة السابق، وكان مراده أنّ القوّة الواحدة لاتفعل فعلين متناقضين، أي التوجّه إلى الكمال والفساد، فجوابه قد ظهر ممّا ذكرنا، وإن كان إيراداً آخر على تقدير وحدة النفس بالذات، وكان مراده أنّ النفس الواحدة لاتفعل الفعل النباتي والحيواني والنطقي، فهو أيضاً غيروارد، إذ هذه الأفعال غيرمتناقضة، بل يجتمع بعضها مع بعض في الوجود، وتعدّدها لاينافي وحدة فاعلها بالذات، إذ فاعلها مع وحدتها بالذات مختلفة

متعدّدة من جهة الاعتبارات وبحسب الآثار والكمال.

فظهر من ذلك أنّ الإيرادات التي ذكرها صدر الأفاضل في هذا المقام لاوجه لها، كما أنّ ما اختاره في جواب ذلك السؤال المشهور، وقال إنّه هوالتحقيق، ممّا لا وجه له، إذهو مبنيّ على تجويز الحركة في الجوهر، وقد تبيّن بطلانها في موضعه، حيث إنّ المتحرّك في كلّ مقولة يجب أنّ يبقى ذاته بشخصه حين الحركة، وإذا فرضت الحركة في الجوهر كانت الحركة في الصور الجوهرية بحيث لاتبقى واحدة منها في أزيد من آن، فيكون المتحرّك نفس الهيولى والهيولى لاوجود شخصياً لها إلاّ بالصورة. وبما ذكرنا ظهر لك تزييف ما ذكره صدرالأفاضل هنا.

وقد ظهر أيضاً بما ذكره المحقّق الطوسي تزييف ما ذكره الإمـام الرازي، فـظهر أنّ ماحقّقه المحقّق الطوسي ﷺ ممّا ينبغي أن يكون المعوّل عليه في جواب ذلك السـؤال المشهور.

في بيان الجواب عن السؤال الذي أوردناه على كلام الشيخ في الشفاء

وحيث عرفت ما أوردنا من الكلام في البين للتمهيد عن جواب السؤال الذي أوردناه على كلام الشيخ في *الشفاء* فلنرجع إلى بيان الجواب عنه، فنقول: إنّك إذا أحطت بماتلوناه عليك، تبيّنت معنى ما ذكرالشيخ من كون النفس حافظة للمزاج والتركيب وعلّة لهما، فإنّ معناه كما تلخّص لك ممّا تقدم أنّ المزاج البدني لمّا كان واقعاً بين أضداد مـتنازعة إلى الانفكاك، وهي أُسطقسات البدن التي تطلب كلّ منها احيازها الطبيعيّة لوخلّيت وطباعها، فلابدّ من أن يكون هناك قاسريقسرها عـلى الاجـتماع والالتـيام وليس ذلك القـاسر هوالمزاج، لأنّ المزاج إنّما يحدث بعد الاجتماع، فلايمكن أن يكون قبله، فلايكون علّة له، بل العلّة القاسرة لتلك الأضداد على الاجتماع إنّما هي أمر آخر، إن شئت سمّيته قوّة، وإن شئت سمّيته صورة، وإن شئت سمّيته نفساً، وهذا القاسر كما أنّه علّة لجـمع تـلك الأجزاء والتيامها، كذلك هو علّة لما يحدث بعد الالتيام، ويتبعه أي المزاج، فهو علّة أوّلاً للالتيام، وثانياً لحدوث المزاج من المبدأ الفيّاض ولبقائه وانحفاظه، فهو كما أنّه جـامع للأجزاء كذلك هو علّة حافظة للمزاج.

وبالجملة، فهذا القاسر الجامع الحافظ، هو نفس المولود التي هـي واحـدة بـالذات، مختلفة باعتبار القوى والآثار والأفعال والكمالات. ويصدر عنها فـي كـلّ حـالة مـن حالاتها الجمع والحفظ معاً، ماسوى مرتبة كون تلك القوّة بحيث لاتسمّى نفسا، بل صورة منويّة، فإنّ فعلها في تلك المرتبة، إنّما هو حفظ مزاج المنيّ كالصورة المعدنيّة لاالجمع، حيث إنّ الجامع للأجزاء الغذائية التي يتبع جمعها المزاج المنويّ، إنّما هو نفس الأبوين لانفس المولود. وليس في ذلك تفويض أحد الفاعلين الطبيعيّين من حيث فعلهما الطبيعي تدبيره إلى الآخر، كما أشرنا إليه، أي من جهة أنّ الجمع والحفظ و إن كان كلاهما فعلين طبيعيّين، والمفروض أنّ نفس الأبوين فوّضت الحفظ إلى نفس المولود. إلاّ أنّه ليس فيه تفويض نفس الأبوين فعلها الخاصّ بها إلى نفس المولود، حيث إنّ فعل نفس الأبوين إنّما هوالجمع، وهي لم تفوّضه إلى نفس المولود بل الصادر من نفس المولود في تلك المرتبه إنّما هوالحفظ خاصّة دون الجمع، فتبصّر.

ثمّ إنّه عند حدوث المزاج المنويّ تستعدّ تلك الأجزاء التي هي مادّة إنسان لحدوث نفس من المبدأ الفيّاض متعلّقة بها، لاقائمة بها. وبعبارة أُخرى إنّه عند ذلك يستعدّ البدن لكون القوّة المتعلّقة به يتزايد كمالها بحيث تسمّى نفساً وهذه القوّة وهذه النفس وهي التي قلنا إنّها واحدة بالذات، مختلفة باعتبار القوى والكمالات يصدر عنها الجمع والحفظ معاً، و بذلك يظهر معنى قول الشيخ: «إنّ المزاج والبدن علّة بالعرض للنفس،» وعسى أن نأتي على زيادة إيضاح لهذا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأمّا وجه الجمع بين ما ذكره في *الشفاء* في ذلك الاحتمال الثالث، من أنّ فساد البدن إنّما يكون بسبب يخصّه من تغيّر المزاج والتركيب.

وما نقلناه عنه في الكتابين، من أنّ النفس جامعة لأُسطقسات البدن وحافظة للبدن على النظام الذي ينبغي فلايستولي عليه المغيّرات الخارجة مادامت النفس موجودة فيه، وأنّ الالتيام الواقع في أجزاء البدن إذا لحق جامعه وحافظه ـ أي علّته التي هي النفس ـ وهنٌ أوعدم يتداعى إلى الانفكاك.

فبيانه أنّ هذا الجمع والحفظ سواء كان متعلّقهما الأجزاء البدنيّة أوالمزاج البدني حيث كانا فعلين حاصلين في مادّة يستدعيان فاعلاً وقابلاً وفاعلهما النفس، كما دلّ عليه كلام

الشيخ، وقابلهما البدن بأجزائه وكيفيته، وبعبارة أُخرى علّتهما بالذات هي النفس وعلّتهما بالعرض هي البدن، كما يدلّ عليه كلام المحقّق الطوسي في ذيل قول الشيخ في *الإشارات*: «واستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت لما تضرّجوهرها» حيث قال: «واعلم أنّ إسناده حفظ العلاقة مع الجسم هنا إلى الجسم ليس بمناقض لإسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث إلى النفس، لأنّ النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ أيضاً ولكن بالعرض، وذلك لأن فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة إنّما يتطرّق من جهة الجسم وعوارضه، ولذلك أُسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس إلى الجسم، وعدم تطرّق الفساد إلى الشيء ممّا من شأنه أن يتطرّق فيه الفساد حفظ مالذلك الشيء، لكنّه حفظ بالعرض. ـ انتهى.»

ثمّ إنّه حيث كان هذا الجمع وهذا الحفظ أمرين حادثين بعد مالم يكونا، وكان وجود معلول مايقتضي وجود جميع علله بشرائطها، وكان زواله لايقتضي زوال جميع ذلك، بل يكفي زوال أمر ما من أجزاء عللها وشروطها أوطروء ضدّه عليه، كان وجود هذا الجمع والحفظ لوجود فاعلهما وقابلهما معاً مع جميع الشرائط التي هي شروط فيها بخلاف زوالهما، فإنّه يكفي فيه زوال قابلها وعلّتها بالعرض كالبدن من غير أن يقتضي ذلك زوال ذات علّتهما الفاعلة وعلّتهما بالذات كالنفس.

لست أعني بقولي هذا زوال البدن بالذات وفساده عن أصله، حتّى ينافي ماذكره الشيخ في ذلك الاحتمال الثالث أنّ فساد البدن إنّما يكون بسبب يخصّه من تغيّر المزاج والتركيب، أي بسبب زوال الجمع والحفظ حيث إنّ فساد البدن إنّما يكون بفساد المزاج لابالعكس.

بل أعني به زوال البدن، من حيث كونه قابلاً للجمع والحفظ وصالحاً لوقوع الالتيام والمزاج بين أجزائه، بأن يتطرّق أوّلاً إلى البدن وهنٌ وضعف بسبب استيلاء المغيّرات الخارجيّة والداخليّة، فيخرج بذلك عن الصلاحية لوقوع المزاج الخاصّ بين أجزائه، ثمّ يتطرّق بذلك وهن وفساد إلى ذلك المزاج الحاصل بينها، فيفسد ذلك المزاج ويتداعى أجزاء البدن إلى الانفكاك، على مقتضى طباعها، فيلحق ذلك فساد البدن ويتبعه زوال علاقة النفس عنه، ونحن نعلم بالضرورة أنّ زوال الجمع والحفظ أي تغيّر المزاج والتركيب

إنّما يكون بهذا السبب، وأنّ ذلك يتبعه فساد البدن، كما نعلم بالضرورة أنّ فساد البدن إنّما يكون بتغيّر مزاجه وتركيبه.

ويؤيّد ما ذكرناه قول الشيخ في *الشفاء* في فصل جوهرية النفس: «وإذا فارقت النفس وجب ضرورة أن يكون فراقها لغالب صيّر الموضوع بحالة أُخرى وأحدث فيه صورة جماديّة، كالمقابلة للصورة المزاجيّة الموافقة للنفس، ولتلك الصورة والمادّة التي للنفس لاتبقى بعد النفس على نوعها البتّة، بل إمّا أن يبطل نوعها وجوهرها الذي به كان موضوعاً للنفس، أويخلف النفس عنها صورة تستبقي المادّة بالفعل على طبيعتها فلايكون ذلك الجسم الطبيعي كما كان، بل يكون صورة وأعراض أُخرى ويكون قد تبدّل أيضاً بعض أجزائها وفارق مع تغيّر الكلّ في الجوهر فلايكون هناك مادّة محفوظة الذات بعد مفارقة النفس هي كانت موضوعة للنفس والآن هي موضوعة لغيره.»[1]

وكذا قوله في *الإشارات*: «واستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً لعلاقة معها بالموت، لاتضرّ جوهرها»[2] حيث أسند تلك الاستحالة إلى الجسم أوّلاً.

وكذا قول المحقّق الطوسي: «وذلك لأنّ فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة، إنّما يتطرّق من جهة الجسم وعوارضه»[3]. والمحصّل أنّ زوال المزاج والتركيب إنّما يكون بطروء عوارض على البدن الحاصل على المزاج الخاصّ والتركيب الخاصّ لاغير، فيخرج البدن عن القابليّة لذلك المزاج الخاصّ، فيفسد المزاج بزوال علّته القابلة له من حيث إنّها قابلة له، أي فيفسد المزاج ويتبعه زوال البدن وفساده من حيث المزاج والتركيب، وكذا من جهة الصورة الشخصيّة والنوعيّة بل الجسميّة أيضاً بطروء الضدّ عليها، ولايستلزم ذلك زوال ذات العلّة الفاعليّة للمزاج والتركيب أوعلّتهما بالذات، أعني النفس الجامعة والحافظة للمزاج، حيث إنّ انعدام المعلول لايستلزم انعدام جميع علله، مع أنّك قد عرفت فيما تقدّم أنّ تغيّر المزاج والتركيب لكونه تدريجيّاً مستلزماً لحركة في زمان على مادّة تقبل التدريج، لايمكن أن يكون مستتبعاً لانعدام ذات النفس لكونها مجرّدة عن المادّة في ذاتها. نعم هو يمكن أن يكون مستتبعاً لزوال النفس من حيث كونها

---

١ ـ *الشفاء*، الطبيعيّات، الفصل الثالث في أنّ النفس داخلة في مقولة الجوهر: ٢٢، طبع القاهرة.

٢ ـ شرح *الإشارات* ٣: ٢٦٥.

٣ ـ شرح *الإشارات* ٣: ٢٦٦.

جامعة وحافظة بالذات أي لزوال صفة جمعها وحفظها، وكذا لقطع علاقتها عن البدن، حيث إنّه إذا لم تكن هناك مادة قابلة للجمع والحفظ لايتصوّر الجمع والحفظ، وإن كان ذات الجامع والحافظ بذاته موجوداً، لانقص في ذاته ولافي علّيته بذاته وإذا زال ذلك المزاج الخاصّ الموافق للنفس الذي هو منشأ علاقتها بالبدن زالت علاقتها عنه من غير أن يكون ذلك مستلزماً لانعدام ذات النفس ـ وسيجيئ زيادة بيان له إن شاء الله تعالى.

وعلى هذا فيمكن أن يحمل كلام الشيخ في *الشفاء*: «وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فلايستولي عليه المغيّرات الخارجة مادامت النفس موجودة فيها»[١] على أنّها حافظة له على ذلك النظام، مادام يمكن الحفظ ويمكن أن يكون ذلك المزاج قابلاً له صالحاً له ولم يطرأ عليه الضدّ ولم يستول عليه المغيّرات، ومادامت النفس موجودة مع البدن متعلّقة به جامعة حافظة، وأمّا إذا لم يكن كذلك، خرج البدن عن الصلاحيّة لقبول حفظ المزاج، وفسد المزاج، وفسد البدن أيضاً، وزال الحفظ وانقطعت علاقتها عنه.

وكذا كلامه في *الإشارات*: «وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهنٌ أوعدم يتداعى إلى الانفكاك»[٢]، على أنّه إذا لحق الجامع الحافظ وهنٌ من حيث الجمع والحفظ بسبب الأمراض المنهكه البدنيّة أوعدم من هذه الحيثيّة أيضاً بسبب الموت البدني، تداعى الالتيام إلى الانفكاك فزال جمعه وحفظه فزال تعلّقها عن البدن ففارقته من غير أن يكون مستلزماً لانعدام الجامع الحافظ بذاته، وعلى هذا فيحصل الجمع بين كلامي الشيخ اللذين نحن بصدد الجمع بينهما من غير إشكال.

وهذا الذي ذكرنا إنّما هو على مساق ظاهر ما نقلنا عن الشيخ آنفاً في فراق النفس عن البدن ومذاق الحكماء الطبيعيّين في الموت، وأمّا على مذاق بعض الحكماء الإلهيّين فيه فيمكن أن يقال: إنّ البدن بذلك المزاج الخاصّ والتركيب الخاصّ اللذين هما منشأ تعلّق النفس به لمّا كان آلة لاستكمالها حيث كانت تحتاج إليه في استكمالها، كانت جامعة حافظة للبدن على مزاجه، وكانت العلاقة شديدة باقية، وحيث خرج كمالها المقدّر لها به

---

١ ـ *الشفاء*، الطبيعيات، الفصل الثالث في أنّ النفس داخلة في مقولة الجوهر: ٢٥، طبع القاهرة.
٢ ـ شرح *الإشارات* ٢:٣٠١.

من القوّة إلى الفعل مرتبة فمرتبة وكان الاحتياج أقلّ فأقلّ، ولا سيّما إذا استولت المغيّرات على البدن ضعف الجمع والحفظ مرتبة فمرتبة، إلى أن انتهى الأمر إلى مرتبة يزول فيها الاحتياج بالمرّة، وينعدم العلاقة ويزول الحفظ، فيتداعى الالتيام المحفوظ، وكذا الاجزاء الملتئمة إلى الانفكاك فينعدم المزاج ويفسد البدن بفساده، وعلى هذا أيضاً فيحصل الجمع بين كلاميه أيضاً وكأنّه ألصق بكلامه الذي نقلنا عنه في حفظ النفس للمزاج والله تعالى أعلم.

في ترميم بعض ماذكره الشيخ في الكتابين من الدليل على بقاء النفس

ثمّ اعلم أنّ ماذكره الشيخ في *الشفاء* في الدليل على أنّه لايجوز أن يكون سبب من الأسباب يعدم النفس، حيث ذكر أن كلّ شيء موجود من شأنه أن يفسد بسبب يجب أن يكون فيه قوّة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، وقوّة الفساد وفعليّة البقاء متغايرتان، فإذن هما لأمرين مختلفين. ثمّ ذكر أنّ كلّ شيء يبقى وله قوّة الفساد، فله أيضاً قوّة أن يبقى، لأنّ بقاءه ليس بواجب ضروري، واذا لم يكن واجباً كان ممكناً، والإمكان الذي يتناول الطرفين، هو طبيعة القوّة، فإذن يكون في جوهره قوّة أن يبقى، وأنّ فعليّة البقاء وقوّة البقاء أيضاً متغايرتان، وهما لأمرين مختلفين. فيلزم أن يكون ذاته مركّبة من أمرين بأحدهما فعليّة بقائها وهوالصورة، وبالآخر قوّة بقائها واضح كما ذكره، وإنّما لم يكتف بالمقدّمة الأُولى في بيان الدليل ولم يقل إنّ قوّة الفساد وفعليّة البقاء متغايرتان فإذن هما لأمرين مختلفين، فيلزم التركيب، وبعبارة أُخرى أنّ موضوع قوّة الفساد غير موضوع فعليّة البقاء وأنّه لايمكن عروضهما لشيء واحد لأنّ محلّ قوّة الفساد، هو بعينه موصوف بالفساد ولا شيء من محل البقاء بالفعل هو بعينه موصوفاً بالفساد. لأنّ الباقي لو قبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول للزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال. والحاصل أنّ الباقي لايبقى مع الفساد والموصوف بالفساد يبقى مع الفساد، فلايكون الباقي موصوفاً بالفساد، فلا يثبت له قوّة الفساد، لأنّه إذا قرّر الدليل هكذا، ورد عليه النظر كما أورده صاحب *المحاكمات* بأنّا لانسلّم أنّ الباقي لوقبل الفساد، لاجتمع معه، فإنّ معنى قبول الشيء العدم أوالفساد ليس أنّ ذلك الشيء يتحقّق ويحلّ فيه الفساد، بل معناه

أنّه ينعدم في الخارج، وإذا حصل في العقل وتصوّر العقل العدم الخارجي، كـان العـدم الخارجي قائماً به في العقل، وأمّا في الخارج فليس هناك شيء وقبول عدم. وإن كـان يمكن دفع هذا النظر بأنّ الشيء لايمكن أن يقبل فساد نفسه لأنّ القابل للشيء يجب أن يكون قابلاً لما هو متعلّق القوام به، وفساد نفسه مباين له، فلايمكن أن يقبله. نعم يمكن أن يكون شيء قابلاً لفساد غيره عنه. وسيأتي تحقيق ذلك كلّه إن شاءالله تعالى.

وإذا تمسّك في الدليل بتينك المقدّمتين جميعاً، أي أنّ قوّة الفساد وفعليّة البقاء لأمرين مختلفين وأنّ قوّة الفساد وفعليّة البقاء تستلزمان قوّة البقاء أيضاً، وأنّ قوّة البقاء وفعليّته لأمرين مختلفين، فيلزم التركيب، وأن لايكون موضوعاهما أمراً واحداً كما تمسّك الشيخ بهما،

تمّ البيان من غير ورود هذا الإيراد عليه، حتّى يحتاج إلى الجواب عنه بما ذكـرنا، وبالجملة فكلامه في *الشفاء* في ذلك لاغبار عليه.

وأمّا كلامه في *الإشارات* في ذلك حيث قال: «ولأنّه أصل فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد، و مقارنة لقوّة الثبات»[١]، فكأنّه مجمل في ذلك، حيث لم يتعرّض لذكر فعليّة الثبات ومغايرة قوّة الثبات لها، وقد عرفت أنّ إتمام الدليل يتوقّف عليه، إلاّ أنّه يـمكن حمله على ما في *الشفاء* بأن يقال: معناه: فلن يكون مركّباً من ذلك، لأنّ قوّة الفساد مع فعليّة الثبات تستلزمان قوّة الثبات، وأنّ قوّة الثبات وفـعليّته مـتغايرتان، وتسـتلزمان محلّين متغايرين مختلفين والتركيب.

وأمّا المحقّق الطوسي ﷺ في شرحه *للإشارات* فكأنّه نظر إلى ظاهر كلام الشيخ فقرّر دليله، وتمسّك فيه بالمقدّمة الأُولى فقط، أي أنّ قوّة الفساد غير فعليّة البقاء، حيث قال: «كلّ موجود يبقى زماناً ويكون من شأنه أن يفسد، كان قبل الفساد باقياً بالفعل وفاسداً بالقوّة، وفعل البقاء غير قوّة الفساد، وإلاّ لكان كلّ باقٍ ممكن الفساد، وكلّ ممكن الفساد باقياً، فإذن هما لأمرين مختلفين، والأصل لايمكن أن يكون مشتملاً على مختلفين ـ إلى آخره ـ».[٢]

---

١ ـ شرح *الإشارات* ٣: ٢٨٥.

٢ ـ شرح *الإشارات* ٣: ٢٨٥-٢٨٦.

وقال أيضاً أخيراً: «وهو أي الأصل غير مركّب من قوّة الفساد ووجود الثبات».[١]

ولم يتعرّض للمقدّمة الثانية التي لها مدخل في إتمام الدليل، أي أنّ ذلك مستلزم لقوّة الثبات، وهي متغايرة مع فعليّة الثبات وتستلزمان محلّين مختلفين.

ويرد عليه أوّلاً أنّه شرح غير مطابق لكلام الشيخ، فإنّ الشيخ لم يذكر فعليّة الثبات، بل ذكر قوّة الثبات، حيث قال: «فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات»[٢] وأيضاً فإنّ المحقّق الطوسي وإن تعرّض لذكر قوّة الثبات في قوله: «فالنفس إن كان أصلاً فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات، ـ حيث إنّ الموجود في بعض النسخ لقوّة الثبات وإن كان الموجود في البعض الآخر لوجود الثبات كما في أوّل كلامه وآخره ـ إلاّ أنّه أيضاً لايكون إشارة إلى المقدّمة الثانية، حيث إنّ المقدّمة الثانية هي المغايرة بين قوّة الثبات وفعليّته، لابين قوّة الفساد وقوّة الثبات، وإن كان مطابقاً لظاهر كلام الشيخ.

وأمّا ثانياً فلأنّه على هذا التقرير الذي ذكره لشرح كلام الشيخ يرد عليه النظر المذكور آنفاً، ويحتاج إلى الجواب عنه بما ذكرنا أونحوه، وقد أورده صاحب *المحاكمات* عليه.

قال في قول المحقّق الطوسي: «فإذن هما لأمرين مختلفين» بهذه العبارة: «وهاهنا شيئان: الأوّل، أنّ قوّة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل، لأنّها لوكانت عين البقاء بالفعل، لكان كلّ باقٍ فاسداً بالقوّة وبالعكس وليس كذلك. الثاني، أنّ قوّة الفساد وفعليّة البقاء لأمرين مختلفين أي موضوع قوّة الفساد غير موضوع البقاء حتّى لايمكن عروضهما لشيء واحد».[٣] ولم يذكر عليه دليلاً.

كلام مع صاحب المحاكمات

وربما يستدلّ عليه بأنّ محل قوّة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد. ـ إلى آخر ما نقلنا في قولنا: وبعبارة أُخرى ـ ثمّ قال: وفيه نظر، لأنّا لانسلّم أنّ الباقي لوقبل الفساد ـ إلى آخر ما نقلنا من النظر.

١ ـ *شرح الإشارات* ٣: ٢٨٧. ٢ ـ *شرح الإشارات* ٣: ٢٨٥.
٣ ـ *المحاكمات*؛ راجع هامش *شرح الإشارات* ٣: ٢٨٦.

وبالجملة فما ذكره هذان العلمان في ذيل كلام الشيخ في *الإشارات* كأنّه مبنيّ على غفلة عن كلامه في *الشفاء*، وأنّ توجيه كلامه في *الإشارات* ينبغي أن يكون مطابقاً لما ذكره في *الشفاء*، لابما ذكره المحقّق الطوسي وأورد عليه صاحب *المحاكمات* النظر كما نقلناه و هما(رحمهما الله) أعلم.

ثمّ إنّ المحقّق الطوسي ﷺ كما نقلنا كلامه، قرّر دليل الشيخ في *الإشارات* على هذا المطلب هكذا: هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالأصل كلّ بسيط غير حالّ في شيء من شأنه أن يوجد فيه الأعراض والصور، وأن يزول عنه تلك الأعراض والصور وهو باقٍ في الحالتين فهو أصل بالقياس إليها.

ثمّ بيّن مغايرة فعل البقاء لقوّة الفساد كما نقلنا عنه.

ثمّ ادّعى أنّهما لأمرين مختلفين.

ثمّ قال فالنفس إن كان أصلاً فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات.[١] وإن لم يكن أصلاً ـ أي لم يكن بسيطاً غير حالّ ـ كان إمّا مركّباً وإما حالاً، والثاني باطل لمامرّ والمركّب يكون مركّباً من بسائط غير حالّة، إمّا بعضها كالمادّة من الجسم وإمّا كلّها، وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحالّ موجود في المركّب، وهو غير مركّب من قوّة الفساد ووجود الثبات.

ثمّ قال في قول الشيخ: «وإذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها» هكذا: أي إذا ثبت أنّ لنفس إمّا أصل وإمّا ذات أصل، لم تكن هي ومايجري مجراها ممّا لاتركيب فيه، ولا هو بحالّ في غيره ممّا يقبل الفساد، فإنّ البقاء وقوّة الفساد لايجتمعان في البسيط والأوّل حاصل، فالثاني ليس بحاصل، فإذن النفس لايمكن أن تفسد وإنّما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لأنّ أصل الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها ـ انتهى[٢].

ثمّ أورد صاحب *المحاكمات* على هذا الدليل بناءاً على هذا التقرير، وقال في قول المحقّق الطوسي: «والنفس إن كان أصلاً ـ إلى آخره ـ: لايخلو إمّا أن يكون النفس بسيطاً غير حالّ فلايمكن قبوله الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب، وإمّا أن تكون حالاً

---

١ ـ لوجود الثبات (خ ل).

٢ ـ شرح الإشارات ٣: ٢٨٥-٢٨٩.

أومركّباً، لاسبيل إلى الأوّل لما ثبت أنّ النفس غير منطبعة في شيء.

لايقال: الثابت بالدلائل السابقة أنّها ليست قوّة حالّة في الجسم، وهذا لايستلزم أنّها لاتكون حالّة في شيء أصلاً، لِمَ لايجوز أن تكون حالّة في مفارق؟

لأنّا نقول: قيام النفس بالذات من الضروريات لايمكن منعه، ولو كان مركّباً فإمّا من بسائط كلّها غير حالّة، أويكون شيء فيها حالّاً كالصورة والآخر محلّاً كالهيولى. وأيّاً ما كان يوجد بسيط غير حالّ، والبسيط الغير الحالّ ليس بقابل للفساد، فلاتكون النفس قابلة للفساد. والاعتراض أنّا لانسلّم أنّه إذا وجد بسيط يلزم أن لاتكون النفس قابلة للفساد، وإنّما يلزم كذلك لوكان البسيط الغير الحالّ هوالنفس وليس كذلك، بل المفروض أنّه جزء النفس. وغاية مافي الباب أنّ جزء النفس لايقبل الفساد، ولايلزم منه أن لاتقبل الفساد لجواز انعدام الجزء الآخر.

لايقال: نحن نقول من الابتداء النفس لابدّ أن تكون بسيطاً غير حالّ، وإلاّ لكان حالاً أو مركّباً وهما باطلان، أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فلأنّه يلزم وجود بسيط غيرحالّ من أجزائه، فيكون قائماً بذاته مجرّداً عن جسم وجسمانيّ، عاقلاً لذاته ولغيره، متعلّقاً بالبدن، فهو النفس وقد كان جزء النفس؛ هذا خلف.

لأنّا نقول: لانسلّم أنّه يلزم من كونه بسيطاً غيرحالّ، أن يكون قائماً بذاته، لِمَ لايجوز أنّ يكون كالهيولى لايقوم إلاّ بما يحلّ فيه، وحينئذ لايلزم أن يكون نفساً. ـ انتهى كلامه رحمه الله .[1]

وقد سبقه الإمام الرازي بناءاً على مافهمه من كلام الشيخ في الإيراد على هذا الدليل، واعترض عليه اعتراضات، كما نقله المحقّق الطوسي رحمه الله .

الأوّل: أنّه لوكان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الأجسام وصورها، وكان الباقي منها هيولاها وحدها، لما كان الباقي من النفس هوالنفس، بل جزءاً منها، وحينئذ يجوز أن لايكون كمالاتها الذاتية باقية لأنّها تابعة لصورتها.

الثاني: أنّ النفس تحت مقولة الجوهر، فهي مركّبة من جنس وفصل، والجنس والفصل إذا أُخذا بشرط التجرّد، كانا مادّة وصورة، فالنفس عندهم مركّبة من مادّة وصورة. وذلك

---

١ ـ *المحاكمات*؛ راجع هامش *شرح الاشارات* ٣:٢٨٦.

يؤكّد ماذكرناه.

وقال صاحب *المحاكمات* في تقرير اعتراضه الأوّل هكذا: إنّ عدم قبول النفس الفساد على تقدير أنّها أصل ظاهر، وأمّا على تقدير أنّها ذات أصل أي مركّبة من بسائط، لايكون كلّها حالاً حتّى يتحقّق منها بسيط غير حالّ غيرظاهر، بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد، ومدار اعتراض الإمام على هذا الاحتمال، أعني أن يكون النفس مركّبة واحتمال تركيبها من حالّ ومحلّ، فإنّها على تقدير تركيبها من جواهر غير حالّة، يكون كلّ منها قائماً بذاته عاقلاً لذاته، فيكون كلّ منها نفساً فيلزم أن يكون النفس الواحدة نفوساً متعدّدة، وأنّه محال، فلهذا فرض الإمام تركيبها من حالّ ومحلّ وأنّهما مخالفان لهيولى الأجسام وصورته، لأنّهما جزءا النفس مجرّدان، وأنّ الباقي المحلّ لاالحالّ، فحينئذ لايلزم من بقاء المحلّ بقاء النفس كما لايلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم.

وأمّا قوله: «وحينئذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتيّة باقية»، فقد تمّ الاعتراض دونه، ولا دخل له في الاعتراض، إلاّ أنّه زيادة زادها لتأكيد بطلان كلام القوم في هذا الباب، فإنّهم لمّا أثبتوا بقاء النفس، قالوا إنّها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها، موصوفة بالأخلاق التي اكتسبتها حال تعلّقها بالبدن، ومع قيام ذلك الاحتمال لايمكن القطع بشيء من هذه، لجواز أن يكون اتّصاف النفس بهذه الكمالات مشروطاً بوجود الجزء الحالّ، فإن انتفى انتفت. ـ انتهى كلامه.[١]

وأقول: إنّ هذه الإيرادات، لوكانت واردة على دليل الشيخ في *الإشارات*، ربّما يُتراءىٰ ورودها على دليله على هذا المطلب في *الشفاء* أيضاً، إذ مآلهما واحد، والاختلاف إنّما هو في العبارة، وأنّ ما ذكره في *الشفاء* بقوله: «وكلامنا في هذا الشيء الذي هوالسنخ والأصل وهوالذى نسمّيه النفس، وليس كلامنا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر» لايجدي نفعاً في دفع تلك الإيرادات كلّها أوبعضها، إذ مجرّد التسمية وادّعاء أنّ كلامنا في هذا دون ذاك، مع فرض التركيب من جزئين، ليس بنافع في ذلك. وظنّي هذه الإيرادات كلّها إنّما نشأت عن الغفلة عن كلام الشيخ في الكتابين مثل ماتقدّم، حيث إنّه عند إمعان النظر فيما ذكره في الكتابين من الدليل على هذا المطلب، وما بني عليه الدليل، يمكن

---

١ ـ *المحاكمات*: راجع هامش *شرح الإشارات* ٣: ٢٨٨.

توجيهه بحيث لايرد عليه تلك الأنظار والإيرادات.

أمّا كلامه في *الشفاء*، فلأنّه ذكر في فصل «أنّ النفس الإنسانيّة لاتفسد» بعد مابيّن في فصل سابق عليه، أنّ الأنفس غير مادّية، ثمّ بيّن في فصل بعده كيفيّة انتفاع النفس بالحواسّ في إدراكاتها الجزئية، وأنّها عاقلة لمعقولاتها بالذات كما يظهر ذلك على من راجع كلامه [١] ونظر فيه، وأنّه حيث أثبت في الفصل المتقدّم، أنّ النفس الإنسانيّة غير مادّية، أثبت أنّها غير مركّبة من مادّة وصورة كالجسم أي تركيباً من جزئين، أحدهما حالّ في الآخر يسمىّ صورة، والآخر محلّ له يسمّى مادّة أوهيولى، بحيث يكون تشخّص الحالّ بالمحلّ وتقوّم المحلّ بالحالّ كما ذكروه. فنفى بذلك كون النفس جسماً ذامقدار مركّباً من هذين الجزئين، أي جزئين كان كلّ منهماذا وضع، بل مركّبا مطلقاً من حالّ ومحلّ وإن كان المحلّ والحالّ كلاهما مفارقين عن المادّة غيرذي وضع وكذا المركّب منهما حيث إنّ التركيب من جزئين إذا لم يكن أحدهما حالّاً في الآخر، ولا الآخر محلّاً له، ولم يكن احتياج لأحدهما إلى الآخر في الوجود والتشخّص، لايكون تركيباً حقيقيّاً، ولامنشأ لكون الجزئين مع التركيب مركّباً وإن كان، كان التركيب من مادّة وصورة كالجسم، فلزم أن يكون النفس جسماً ومادّية، والمفروض خلافه.

وبالجملة أنّه أثبت بذلك كون النفس غير مركّبة من مادّة وصورة، أومن شيء كالمادّة وشيء كالصورة، فما ذكره الإمام فيما نقلنا عنه: «انّ النفس تحت مقولة الجوهر، فهي مركبة من جنس وفصل، والجنس والفصل إذا أُخذا بشرط التجرّد، كانا مادّة وصورة، فالنفس عندهم مركّبة من مادّة وصورة» شبهة في هذا المقام، وجوابها ماذكره المحقّق الطوسي: أنّ ماذكره مغالطة باشتراك الاسم، فإنّ المادّة والصورة تقعان على ماذكره، وعلى جزئي الجسم بالتشابه، وإلاّ فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركّبة من مادّة وصورة.

والحاصل أنّ مادّعوه من انتزاع الجنس والفصل من المادّة والصورة الخارجيّتين على تقدير تسليمه إنّما هو في الأجسام، وأمّا في غيرها فلايسلّم، كيف وأنّ الأعراض أيضاً ربما يكون لها جنس وفصل، ولايكونان منتزعين من المادّه والصورة الخارجيّتين إذ ليست هي أجساماً، فكيف الجواهر المجرّدة عن المادّة، وكذلك أثبت حيث أثبت إنّ

١ـ *الشفاء*، الطبيعيات، الفصل الرابع في أنّ الأنفس الإنسانيّة لاتفسد: ٢٠٢، طبع القاهرة.

النفس غير مادّية أنّها ليست عرضاً أوصورة حالّين في مادّة أوجسم ذي مادّة، فلزم ممّا ذكره، أن ليست النفس مركّبة في ذاتها، ولابسيطة قائمة في مادّة، وكذلك أنّه حيث أثبت في الفصل التالي أنّها عاقلة لمعقولاتها بالذات من دون توسط آلة في ذلك، أنّ قيامها إنّما هو بالذات كتعقلّها لمعقولاتها، إذالعاقل بالذات لايكون إلاّ قائماً بالذات من غير دخل أمر آخر في قيامها ووجودها، إذ لوكان لأمرما مدخل فيه، لما كان كذلك، والمفروض خلافه، وحيث أثبت ذلك، لزم منه أنّ النفس غير مركّبة من جزئين حالّ ومحلّ، إذ المركّب تركيباً كذلك يكون تقوّمه بجزئيه، فلايكون قائماً بالذات، وكذلك لزم منه أنّها غير حالّة في شيء أيّاً كان ذلك الشيء جسماً أوغيره، مجرّداً أم مادّياً إذ الحالّ كذلك لايكون عاقلاً بالذات، ولا قائماً بذاته، فلزم منه أيضاً أنّها ليست عرضاً ولاصورة لشيء ماجسم أوجسمانيّ أو مجرّد، وكذلك لزم منه أنّها ليست بمحلّ لشيء يكون قيامها بذلك الشيء، إذا لمحلّ القائم بماحلّ فيه لايكون قائماً بذاته كما هوالمفروض، فلزم منه أنّها ليست هيولى ولا مادّة لصورة ما، يكون تقوّمها بتلك الصورة، كالصورة الجسميّة أوالنوعيّة بالنسبة إلى الهيولى. وأنّ الصورة العقلية الحالّة في النفس ليست ممّا به تقوّمها أوعقلها لذاتها، إذ لوكان الأمر كذلك، لما كان للنفس قيام بالذات ولا عقل بالذات مع قطع النظر عن حلول تلك الصورة العقليّة فيها، والمفروض خلافه، حيث إنّها في مبدأ الفطرة أيضاً لها قيام بالذات وتعقّل بالذات وأنّها قد تزول تلك الصورة العقليّة عنها، وهي باقية على حالها من القيام بالذات والتعقّل بالذات.

وبالجملة فقيام النفس بالذات من الضروريات، كما اعترف به صاحب *المحاكمات* أيضاً، ويلزم منه عدم قيامها في وجودها وفي تعقّلها بالمحلّ، ولابالحالّ، والعجب منه أنّه اعترف بذلك، وادّعى أنّه يمكن أن يكون النفس كالهيولى لاتقوم إلاّ بما يحلّ فيها، وهل هذا إلاّ تناقض؟

فلزم ممّا ذكره الشيخ أنّ النفس مع بساطتها في ذاتها أصل في الوجود والقيام والتعقّل، من غير دخل أمر آخر في ذلك، والحاصل أنّه لزم ممّا بيّنه في الفصلين المتقدّمين، كون النفس شيئاً بسيطاً لاتركيب فيه من حالّ ومحلّ أصلاً، ولاهي ممّا هو قائم بالمركّب، وتعلّق له بالمادّة، ولا قيام لها في وجودها وتعقّلها إلاّ بذاتها لابأمر آخر، هو جزؤها

مطلقاً، أومحلّ لها أوحالّ فيها، وأنّه لايقدح في ذلك كونها محلاً للصور العقليّة، سواء عددناها من جملة الصور أومن جملة الأعراض، لأنّها ليست ممّا بها قيام النفس بالذات أو تعقّلها بذاتها، لأنّها قد تزول، ومع ذلك يبقى محلّها وهوالنفس موجودة بذاتها، عاقلة لذاتها، فلزم من ذلك بساطتها بساطة حقيقيّة، تنافي كونها مركّبة بوجه، وكذا كونها قائمة في المركّب، وكذا لزم منه أصالتها في الوجود والتعقّل أصالة مطلقة وإن كانت البساطة أعمّ مطلقاً من الأصالة في الوجود والتعقّل، لأنّ كلّ أصل يلزمه أن يكون بسيطاً من غير عكس كلّي، إذ قد يكون الشيء بسيطاً ولا يكون أصلاً في ذلك، كبعض الأعراض البسيطة وكالهيولى، فلذلك أثبت الشيخ بساطة النفس أوّلاً ثمّ أثبت أصالتها فيهما ثانياً حتّى يخرج من ذلك البسائط التي ليست أصلاً.

ثمّ إنّه حيث أثبت ما ذكرنا أطلق على النفس، أنّها بسيطة وأنها أصل وسنخ بمعنى أنّها أصل وسنخ في الوجود والقيام بالذات والتعقّل لذاتها لامدخل لشيء غيرها سوى الفاعل المفيض إيّاها في ذلك، سواء كان ذلك الشيء جزؤها مطلقاً، أو حالاً فيها أومحلاً لها، وأنّها كما أنّ لها أصالة في ذلك، بالنظر إلى ذاتها كذلك لها أصالة حين فرض التركيب مع غيرها، إذا أُخذت على أنّها مركّبة مع شيء آخر، لوحظ ذلك الشيء معها في ذلك التركيب، فإنّ أخذ ذلك الشيء معها حين التركيب، لا يقدح في بساطتها وأصالتها بالمعنى المذكور، بل لا يكون ذلك التركيب، إلاّ مجرّد اجتماع، فإنّ ذات ما هو بسيط حقيقي بحسب ذاته لاينقلب، إذا أُخذ مركّباً ومجتمعاً مع غيره إلى كونه مركّباً حقيقيّاً، وكذلك ذات ما هو أصل في الوجود والقيام والتعقّل لذاته، إذا أُخذ مركّباً كذلك لا ينقلب إلى كونه جزءاً للمركّب حالاً أومحلاً، وبالجملة إلى كونه غير أصل في ذلك، بحيث يحتاج كلّ من جزئيه إلى الآخر، فلايكون ذلك التركيب المأخوذ إلاّ اعتبارياً ومجرّد اجتماع، ولا يقدح ذلك في بساطتها الحقيقيّة الذاتيّة، ولا في أصالتها المطلقة.

كلام مع المحقّق الطوسي رحمه الله

وحينئذ فما ذكره المحقّق الطوسي من «أنّ الشيخ يريد بالأصل كلّ بسيط غير حالّ في شيء من شأنه أن يوجد فيه أعراض وصور، وأن يزول عنه تلك الأعراض والصور وهو

باق في الحالتين، فهو أصل بالقياس إليها» راجع إلى ما ذكرنا من معنى الأصل من بعض الجهات، إلاّ أنّه ربما يوهم أنّ ذلك مجرّد اصطلاح، اصطلح عليه الشيخ وليس كذلك، بل إنّ ذلك معنى الأصل لغةً وعرفاً، أي ما هو الأصل في الوجود والقيام والتعقّل، وإلاّ أنّه لوكان قوله: «من شأنه أن يوجد فيه أعراض و صور ـإلى آخره ـ» نعتاً لقوله: «كلّ بسيط» كما يشعر به قوله: «فهو أصل بالقياس إليها» يلزم منه أنّ الأصل ما هوالبسيط الغير الحالّ في شيء، ومن شأن ذلك البسيط أن يوجد فيه أعراض وصور، وأن يزول عنه تلك الأعراض والصور وهو باقٍ في الحالتين، فيلزم منه أن يكون المحلّ المتقوّم بالحالّ أيضاً أصلاً في الوجود والقيام والتعقّل، وقد عرفت أنّه ليس كذلك. ولو كان قوله: «من شأنه ـ إلى آخره ـ» نعتاً للشيء يلزم منه أنّ البسيط لوكان حالاًّ في شيء كذلك كان أصلاً أيضاً، فيلزم منه أن يكون الأعراض والصور البسيطة الحالّة في الهيولى الباقية في الحالتين أصلاً في الوجود والتعقّل، وهذا أظهر فساداً من الأوّل. وإلاّ أنّه عدّه أصلاً بالنسبة إلى الأعراض والصور، وأنّه يوهم عدّ الهيولى الأولى أيضاً أصلاً، والظاهر من كلام الشيخ أنّه عدّه أصلاً لأصالته في الوجود والقيام والتعقّل، وأنّ المحلّ مطلقاً خارج عن كونه أصلاً بهذا المعنى، لكنّه رحمه الله أعلم.

وإذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إنّ الشيخ بعد ما ذكر أنّ قوّة الفساد يستلزم التركيب من مادّة وصورة، إمّا في ذات ذلك الأمر المفروض فاسداً أوفيما يقوم هو به، سَرَدَ الدليل على عدم فساد النفس هكذا: إن كانت النفس بسيطة مطلقة بحيث لاتركيب في ذاتها أصلاً ولاقيام لها في المركّب كما هوالثابت بما تقدّم لم تنقسم هي ولا ما تقوم هي به إلى مادّة وصورة، فلم تكن قابلة للفساد وإن أُخذت مركّبة فذلك التركيب، إمّا بأخذها مركّبة في ذاتها فذلك غير ممكن، لمنافاته لبساطتها الذاتيّة وأصالتها المطلقة، وإمّا بأخذها مجتمعة مع غيرها وذلك إمّا بأخذها كالصورة في ذلك المجتمع، وهذا أيضاً غير ممكن، لمنافاته لأصالتها المطلقة، ولعدم قيامها بالمادّة، فبقي أخذها كالمادّة لذلك المجتمع، مع أنّ لها مناسبة للمادّة من وجه، حيث إنّ المادّة أيضاً شيء بسيط غير قابلة للفساد، وكذا هي أصل في المركّبات، وإن لم تكن أصلاً بالمعنى المذكور المقصود هنا. وحينئذ فلنترك ذلك المركّب المجتمع، لعدم كونه نفساً، لأنّ كلامنا في النفس، وهي جزء من هذا المجتمع،

لاعينه، ولنترك أيضاً الجزء الآخر من هذا المجتمع الذي هو بمنزلة الصورة، لعدم كونها نفساً أيضاً، ولننظر في الجزء الذي هو بمنزلة المادّة أي النفس التي هي الأصل والسنخ في هذا المركّب المجتمع، ولنتكلّم فيها ونقول:

إنّ تلك المادّة التي هي الأصل والسنخ إمّا أن تؤخذ مركّبة هكذا إلى غير النهاية، فننقل الكلام فيها إلى غير النهاية وهذا محال. وإمّا أن ينقطع الأخذ على سبيل التركيب، فينتهي الكلام إلى ما هو الأصل والسنخ منه، وان لايبطل ذلك الأصل، حيث إنّه ليس فيه تركيب ولاقيام بالمركّب ولاقوّة فساد، فأخذ النفس مع غيرها على سبيل التركيب لايقدح في مطلوبنا، إذ كلامنا في النفس لافي غيرها، وهي الأصل والسنخ من جملة أجزاء هذا المركّب ولافي هذا المركّب المجتمع من النفس وغيرها، إذ هو ليس نفس النفس حتّى يلزم كون ذلك الأصل جزءاً من النفس لاعينها.

فتبيّن من ذلك أنّ كلّ شيء بسيط غير مركّب ولا قائم بالمركّب كما في الفرض الأوّل، أوكلّ شيء هو أصل مركّب وسنخه كما في الفرض الثاني، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوّة أن يعدم بالقياس إلى ذاته، إذ ذلك الاجتماع إنّما هو سبب التركيب الحقيقي في ذاته، أوفيما يقوم ذاته به والمفروض خلافه هنا، ولايلزم منه كون النفس مادّة، إذالمادّة وإن كانت بسيطة غير قابلة للفساد، وكانت أصلاً في المركّب من بعض الوجوه لكنّها ليست أصلاً بالمعنى المذكور إذ قيامها إنّما هو بما يحلّ فيها.

ثمّ إنّه ربما أشعر كلامه في التركيب حيث قال: «ولنترك المركّب ولننظر فيالجوهر الذي هو مادّته ـ إلى آخره ـ: إنّ هذا التركيب إنّما هو بأخذ النفس التي اعتبرها مادّة، وهي الأصل مع غيرها الذي يكون غير أصل، ويكون كالصورة، ولم يتعرّض لأخذها مع أصل آخر، وكأنّ وجهه أنّ أخذها كذلك غيرممكن إذا لجزء الآخر الذي هو الأصل أيضاً لايمكن أن يكون صورة لما عرفت.

وأيضاً يستلزم أن يكون نفس واحدة أكثر من واحدة، ومع ذلك فيستلزم ما هوالمقصود وهو عدم فساد ما هو الأصل فيه، غايته أن يكون ذلك الأصل أكثر من واحد، وغيرالنفس التي نحن بصدد التكلّم فيها أيضاً، وهذا الذي ذكرنا وإن كان حمل كلام الشيخ عليه لايخلو عن تكلّف، إلاّ أنّه غاية توجيهه بناءاً على أصوله، وبه يندفع جميع الأنظار

التي نقلناها عن الإمام الرازي وصاحب *المحاكمات* كما يعرف بالتدبّر، فتدبّر تعرف.

ثمّ إنّ الشيخ في قوله: «وأمّا الكائنات التي تفسد فإنّ الفاسد منها هوالمركّب» ـ إلى آخر ماتقلنا عنه ـ تصدّى لبيان أنّ الأجسام وصورها وموادّها والأعراض الحالّة فيها، أيّ منها يمكن أن يفسد وأيّ منها لايمكن أن يفسد، وأنّ السبب في إمكانه وعدم إمكانه ماذا؟ وأنّ أمر النفس ليس كأمر شيء منها.

فقال: وأما الكائنات التي تفسد، كالاجسام العنصريّة، فإنّ الفاسد منها هوالمركّب المجتمع، وقوّة أن تفسد أوتبقى ليس في المعنى الذي به المركّب واحد حتّى يلزم قبوله للفساد من هذه الجهة، والحال أنّ جهة الوحدة مشابهة للبساطة التي تنافي ذلك، بل في المادّة التي هي بالقوّة قابلة لكلا الضدّين أي بقاء صورها فيها وفسادها عنها، وبسبب تلك المادّة التي يلزمها أن يكون محلاً لحالّ آخر يلزم أن يكون هناك كثرة ملتئمة من محلّ ومادّة، هي قابلة لكلا الضدّين، ومن صورة حالّة بسببها تكون فعليّة ذلك المركّب وإن كان العمدة في قبول الفساد هوالمادّة، إذ هي قابلة لفساد الصورة عنها في المركّب وبسبب فساد الصورة يلزم فساد المركّب أيضاً. فليس في الفاسد المركّب من جهة وحدته لاقوّة أن يبقى ولا قوّة أن يفسد، بل كان منشأ قبول الفساد فيه جهة تلك الكثرة، وذلك التركيب من صورة ومادّة في تلك المادّة قوّة فساد الصورة التي من شأنها أن تفسد عنها وإن كانت المادّة هي الأصل في قبول الفساد، أي فساد الصورة ويتبعه فساد المركّب، فأشعر بما ذكره أنّ النفس حيث لم تكن مركّبة من مادّة فيها قوّة الفساد ولاقائمة بالمركّب، كذلك لاتكون قابلة للفساد أصلاً.

ثم قال: «وأمّا المادّة أي مادّة الجسم مطلقاً سواء كانت مادّة لجسم كائن فاسد، أولجسم ثابت على الدوام، ففيها احتمالان: أحدهما ـ وهوالمرجوح ـ أنّها تبقى بنفس ذاتها لابقوّة تستعدّ بها للبقاء، والآخر ـ وهوالراجح ـ إنّما تبقى بقوّة بها تبقى، لكن ليس لها قوّة أن تفسد شيئاً آخر غير قوّة البقاء، لأنّ المراد بقولنا: أنّ في المادّة قوّة الفساد، أنّ فيها قوّة فساد غيرها كالصورة، كما أنّ فيها قوّة حدوث الصورة لاقوّة فساد نفسها، فإنّ الشيء لايمكن أن يكون محلاً لفساد نفسه، ففيها قوّة بقاء نفسها خاصّة، وعلى التقديرين يلزم أن تكون المادّة باقية لبساطتها وعدم تركّبها من مادّة وصورة، وإنّ ذلك وإن كان

يؤكّد ماذكرنا من أنّ البساطة منشأ لعدم الفساد، لكن ليس أمر النفس كأمر المادّة، إذالنفس مع بساطتها أصل وسنخ، وهي ليست كذلك، إذ وجودها وقيامها إنّما هو بمايحلّ فيها لابذاتها كما في النفس.

ثمّ قال: والبسائط التي في المادّة فإنّ قوّة فسادها في جوهر المادّة لافي جوهرها، يعني أنّ الأعراض والصور البسيطة الحالّة في المادّة وإن كان يتوهّم فيها أن لاتكون فيها قبول فساد من جهة بساطتها وعدم تركّبها بحسب الذات من مادّة وصورة، إلاّ أنّ تلك البساطة المستلزمة لعدم قبول الفساد، هي ماتكون منافية للتركيب في الذات، وللقيام بالمركّب جميعاً وتلك الأعراض والصور البسيطة ليست كذلك، إذ هي محتاجة إلى الموضوع أوالمادّة في الوجود أوالتشخّص قائمة بالمادّة أو بالمركّب من المادّة وحينئذ فقوّة فسادها في جوهر مادّتها لافي جواهر أنفسها، ولذلك تقبل الفساد، وكذا قوّة فسادها ليست من جهة بساطتها في ذواتها، بل من جهة قيامها بالمادّة أوبالمركّب من المادّة.

وبالجملة فليس أمر النفس كأمر تلك الأعراض والصور، إذ النفس مع بساطتها في ذاتها غير قائمة بالمادّة ولا بالمركّب من المادّة وهي أصل في القيام والوجود، وتلك الأعراض والصور ليست كذلك.

ثمّ قال: والبرهان الذي يوجب أنّ كلّ كائن فاسد من جهة تناهي قوّة البقاء والبطلان، إنّما يوجب فيما هو كائن من مادّة وصورة، ويكون في مادّته أن يبقى فيه تلك الصور، وقوّة أن تفسد هي منه معاً تكملةً لما ذكره فيما تقدّم، وبياناً كلّياً لوجه إمكان فساد ما يمكن أن يفسد وما لايمكن أن يفسد، فبيّن أنّ كلّ ما هو مركّب من مادّة وصورة أوقائم بالمركّب منهما، وبالجملة له مادّة في ذاته أوفي قيامه وفي مادّته قوّة أن تبقى فيها صورته وقوّة أن تفسد، أمكن أن تفسد صورته فيفسد المركّب أيضاً، وما ليس كذلك فليس كذلك، فأشعر بأنّ غير الكائنات الفاسدات من الأجسام كالفلكيّات منها عندهم، إنّما لاتفسد لأجل أن ليس في مادّتها قوّة الفساد، وكذلك صورها ليست من شأنها أن تزول عنها، ولاينافي ذلك كونها مركّبة وغير أصل، لأنّا قلنا إنّ البساطة والأصالة تكونان منشأين لعدم قبول الفساد، ولايلزم منه أن يكون كلّ ماهو منشأ لذلك هذين السببين، بل يمكن أن يكون ذلك بسبب آخر غيرهما كما في الأفلاك. وهذا غاية توجيه كلام الشيخ

في *الشفاء*، وبه تمّ دليله على أنّ الأنفس الإنسانيّة لاتفسد، واندفع عنه الأنظار الموردة عليه، كما أشرنا إليه والله أعلم بالصواب.

في توجيه كلامه في الإشارات

وأمّا توجيه كلامه في الإشارات، فلأنّه ذكر أوّلاً في بيان الدليل على أن الأنفس الإنسانيّة لاتفسد بفساد البدن، قوله: «ولمّا كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ماللصور العقليّة، غير منطبعة في الجسم، بل إنّما هي ذات آلة بالجسم ـ إلى آخره ـ».[1]
وأشار بلفظة «لمّا» إلى ما أثبته في النمط الثالث وغيره، فأشار بقوله: «هي موضوع ماللصور العقليّة» إلى أنّها مجرّدة في ذاتها وكمالاتها الذاتيّة عن المادّة، لأنّ موضوع الصور العقليّة التي هي مجرّدة عن المادّة لايكون إلا مجرّداً عنها أيضاً كما هوالمستبين عندهم، وسيأتي بيانه، فحيث أشار إلى تجرّدها في ذاتها وكمالاتها الذاتيّة عن المادّة، أشار إلى أنّها غير مركّبة من المادّة والصورة كالجسم، وغير قائمة بالمادّة والجسم كالصور والأعراض، كما أنّه أشار بقوله: «غير منطبعة في الجسم» إلى الأخير، وأشار أيضاً بقوله: «بل إنّما هي ذات آلة بالجسم» إلى كيفيّة ارتباطها بالجسم على وجه لايلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها العقليّة الذاتيّة إليه، بل إنّ احتياجها إليه إنّما هو في أفعالها وإدراكاتها الجزئيّة، وأمّا في أفعالها وإدراكاتها الكلّية فلا، بل هي عاقلة بذاتها لمعقولاتها من غير توسّط آلة في ذلك. فأشار بما ذكره إلى بساطتها الذاتيّة الحقيقيّة وإلى أصالتها المطلقة في الوجود والقيام والتعقّل كما عرفت وجه ذلك.

ثمّ إنّه بعد بيان أنّ النفس لاتفسد بفساد البدن، قال: «إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات، لأنّها تعقل بذاتها كما علمتَ، لا بآلتها، ولو عقلت بآلتها لكان لايعرض للآلة كلال إلاّ ويعرض للقوّة كلال».[2]
إلى آخر ما ذكره من الأدلّة على ذلك، فبيّن أنّها تعقل بذاتها من غير آلة.

ثمّ قال: «لوكانت القوى العقليّة منطبعة في جسم من قلب أو دماغ، لكانت دائمة التعقّل

---

١ ـ *شرح الإشارات* ٣: ٢٦٤.

٢ ـ *شرح الإشارات* ٣: ٢٧٦.

له أوكانت لاتعقله البتّة»[١] إلى آخر ما ذكره من الدليل عليه، فبيّن أيضاً أنّها عاقلة لذاتها و كذا هي غير منطبعة في الجسم.

ثم قال تكملة لهذه الإشارات: «فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل منّاله أن يعقل بذاته.» «فأشار بما ذكره إلى كونها عاقلة» بذاتها، وإلى أصالتها في الوجود والقيام والتعقّل، وإلى بساطتها الحقيقة الذاتيّة اللازمة لأصالتها أيضاً، فأشار بذلك إلى نفي كونها مركّبة من هيولى وصورة، بل إلى نفي كونها مركّبة من جزئين حالّ و محلّ مطلقاً و إن كانا مفارقين، بل إلى نفي كونها مركّبة من جزئين مطلقاً وإن لم يكونا حالاً و محلاً، وكذلك أشار إلى نفي كونهاصورتاً أوعرضاً، بل نفي كونها قائمة بالمحلّ مطلقاً وإن كان المحلّ جوهراً مفارقاً غير ذي وضع، وكذا أشار إلى نفي كونها مادّة أوكالمادّة من شيء لكون جميع ذلك غير أصل في الوجود والقيام والتعقّل بخلاف النفس. وأيضاً ماسوى المادّة من هذه إمّا مركّب أوقائم بالمركّب بخلاف النفس.

ثمّ قال: في بيان الدليل على عدم إمكان فساد النفس بسبب من الأسباب، ولأنّه أصل وذكره على سبيل الاستبانة ممّا تقدم، وعلى أنّ هذه القضية مقدّمة ظاهرة لاينبغي لعاقل إنكارها يعني أنّها أصل في الوجود والقيام والتعقّل، وإنّما اكتفى في الدليل بأصالتها في ذلك ولم يتعرّض لبساطتها، لأنّ أصالتها كذلك تستلزم بساطتها الذاتيّة الحقيقيّة المطلقة التي هي العمدة في عدم إمكان قبول الفساد من غير عكس، كما أشرنا إليه، مع أنّه لايرد على تقدير أصالتها كونها مادّة في المركّب كما عرفته أيضاً.

ثمّ فرّع على أصالتها المستلزمة لبساطتها في ذاتها أنّها لاتقبل الفساد. وقال: فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات[٢] كما بيّنا وجه ذلك مطابقاً لما في *الشفاء*، ثمّ قال: فإن أُخذت لاعلى أنّها أصل بل كالمركّب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه. وأشار بقوله: «فإن أُخذت لاعلى أنّها أصل» أي أُخذت لاعلى أنّها أصل بهذا المعنى المتقدّم ولاعلى أنّها بسيطة بالمعنى المذكور، إلى أنّ أخذها كذلك، لايقدح في أصالتها الذاتيّة ولا في بساطتها المطلقة، بل إنّما هو بمحض اعتبار اجتماعها مع غيرها في ذلك التركيب كما عرفت، وأشار بقوله: «بل

---

١ ـ *شرح الإشارات* ٣:٢٧٦.

٢ ـ *شرح الإشارات* ٣:٢٨٥-٢٨٦.

كالمركّب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة» إلى أنّ النفس على هذا الأخذ لاتكون مركّبة بحسب ذاتها، إذ ذاك غير محتمل، بل تكون كالمركّب أي المأخوذ مجتمعاً مع غيرها، بحيث لايكون ذلك المجتمع مركّباً حقيقيّاً، بل بمحض الاعتبار وملاحظة الاجتماع، وإلى أنّ هذين الجزئين من هذا المجتمع، لايحتمل كونهما هيولى وصورة، بل كالهيولى وكالصورة، حيث إنّ أحد الجزئين الذي هو النفس يمكن أن تعتبر في هذا الاجتماع الذي هو كالتركيب كالهيولى لمناسبتها للنفس في البساطة وعدم قبول الفساد وفي الأصالة في المركّب من بعض الوجوه، وإن لم تكن أصلاً بالمعنى المتقدّم المقصود هنا، وإن لم يمكن اعتبارها صورة أو كالصورة، إذ لامناسبة لها بالنفس من وجه، بل المأخوذ كالصورة ينبغي أن يكون هو الجزء الآخر من المأخوذ كالمركّب أي المجتمع كما عرفت بيانه فيما تقدّم.

وأشار بقوله: «عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزءيه»، أي من جزئي هذا المجتمع من النفس ومن غيرها إلى أنّه إذا أُخذت النفس كذلك تركنا المجتمع لعدم كونه نفساً، إذ هو مجتمع من النفس ومن غيرها، وكلامنا في النفس، وتركنا أيضاً الجزء الآخر منه الذي هو بمنزلة الصورة، وليس بأصل مطلقاً وعمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه، أي نحو النفس التي هي الأصل واعتبرناها كالهيولى والمادّة من هذا المجتمع.

فنقول: إنّ الجوهر الذي هو بمنزلة المادّة وهو الأصل والسنخ، إمّا أن يؤخذ مركّباً هكذا إلى غيرالنهاية، فننقل الكلام فيه هكذا إلى غيرالنهاية وهو محال، وإمّا أن لايبطل الجوهر الذي هوالأصل والسنخ أي النفس، ولايكون فيه قوّة فساد لبساطته في الذات، ولأصالته في القيام والذات وهوالمطلوب، وحينئذ لايلزم أن يكون النفس مادّة أو كالمادّة بحسب ذاتها، لأنّ المادّة ومثلها إنّما قيامها بما يحلّ فيهما، والنفس ليست كذلك، بل إنّ قيامها إنّما هو بذاتها.

ثمّ قال: «والأعراض وجوداتها في موضوعاتها، فقوّة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها، فلم يجتمع فيها تركيب»[1] بياناً لوجه إمكان فساد الأعراض ودفعاً للنقض بالأعراض البسيطة، كما ذكره، بل بالصور البسيطة أيضاً كما ألحقها بها المحقّق

١ ـ شرح الإشارات ٣: ٢٨٧.

الطوسي رحمه الله في شرحه لبيان النقض، وذكر أن كثيراً من الأعراض والصور البسيطة تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها، فهلّا كانت النفس كذلك.

وبيان الدفع أنّ البساطة الموجبة لعدم إمكان الفساد إنّما هي البساطة المطلقة، بحيث لايكون هناك تركيب من مادّة قابلة للفساد أصلاً، لافي ذات ذلك البسيط ولافيما يقوم هو به كما في النفس، وأمّا تلك الأعراض والصور فليست كذلك، لأنّها قائمة بالمركّب من مادّة أوبالمادّة، وتلك المادّة قابلة للفساد أي لفساد تلك الأعراض والصور عنها، فلا بساطة مطلقة هناك، فلهذا كانت ممكنة الفساد، ولايلزم من ذلك أن يكون هناك تركيب في ذوات تلك الأعراض والصور البسيطة، حتّى ينافي بساطتها الذاتية.

ثمّ قال: «وإذا كان كذلك لم تكن أمثال هذه قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها».[1] أي إذا كان الجوهر العاقل منّا كذلك أو إذا كان الأمر كذلك أي أنّ النفس أصل وسنخ في الوجود والقيام بالذات والتعقّل بالذات وبسيطة في ذاتها غير قائمة بالمركّب من المادّة ولا بالمادّة التي هي قابلة للفساد وأنّها إذا أُخذت مركّبة مع غيرها لم يؤثّر ذلك في صيرورتها مركّبة في ذاتها ولافي كونها قائمة بالمركّب من المادّة ولابالمادّة، بل كانت أصالتها وبساطتها المطلقتان باقيّتين لم تزولا، لم تكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها ولم يلزم أيضاً كونها مادّة، لأنّ المادّة أيضاً وإن كانت بسيطة غير ممكنة الفساد وأصلاً في المركّب من بعض الوجوه لكنّها ليست أصلاً بالمعنى المذكور بخلاف النفس كما مرّ بيان ذلك كلّه. وإنّما قال: «بعد وجوبها بعللها وثباتها بها»، إشارة إلى أنّ النفس كما أنّها ليس لها سبب لفسادها كذلك لها سببٌ لبقائها وهو وجوبها وثباتها بعللها الباقية التي لايطرأ عليها الفساد البتّة، فيلزم أن تكون هي أيضاً باقية البتّة غير فاسدة أصلاً، لأنّ سبب بقائها موجود والمانع عنه ـ أي سبب فسادها ـ منتف، فبأيّ طريق يطرأ عليها الفساد. وهذا نظير قول الشيخ فيما تقدّم من الدليل على عدم إمكان فساد النفس بفساد البدن، حيث قال: فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت لاتضرّ جوهرها، بل يكون باقياً بما هو مستفيد[2] الوجود من الجواهر الباقية.

ثمّ إنّك بعد ما أحطت خبراً بتفاصيل ماذكرناه وبيّنّاه، ظهر لك توجيه كلام الشيخ بناءً

---

١ ـ *شرح الإشارات* ٣: ٢٨٨.

٢ ـ مبدأ (خ ل).

على أُصوله على وجه يتمّ به مطلوبه ويندفع عنه الإيراد، وكذا انتفاء الاحتمالات التي هي صارت منشأ لإيراد صاحب *المحاكمات*، والإمام الرازي عليه ما أوردا عليه كما لايخفى. نعم ما ذكره الإمام الرازي من الاعتراض الثالث لم يتّضح بعدُ بيانُ اندفاعه، وسنتكلّم عليه إن شاءالله تعالى.

ثمّ إنّه ربما يتراءىٰ من الإمام في اعتراضه الثاني أنّه حمل قول الشيخ في الدليل: «وإن أُخذت لاعلى أنّها أصل، بل كالمركّب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه» على أنّه إن أُخذت لاعلى أنّها أصل أُخذت مركّبة في ذاتها من جزئين كالهيولى والصورة، مثل الجسم. إلاّ أنّ هذين الجزئين حيث كانا جزئي شيء مفارق عن المادّة، أي النفس يكونان مخالفين لهيولى الأجسام وصورها، وعمدنا بالكلام نحو هيولاها، فإنّها حيث كانت أصلاً ـ أي بسيطة في ذاتها غير قائمة بمادّة ـ ليس فيها قوّة فساد نفسها، فهي باقية غير قابلة لطريان الفساد عليها، وهذا أعني عدم فساد هيولاها كاف فيما نحن بصدده من بيان أنّ النفس غير فاسدة، حيث إنّ جزءها الأصل أعني شيئاً كالمادّة لها غير فاسد.

وحيث هو حمل كلام الشيخ على ذلك أورد عليه الاعتراض، وقال: إنّه على هذا لما كان الباقي من النفس هوالنفس، بل جزءاً منها، وهو خلاف المقصود، وحينئذ يجوز أن لاتكون كمالاتها الذاتيّة الباقية ببقائها باقية، لأنّها تابعة لجزئها الآخر الذي هو صورتها، والمفروض فسادها، لأنّها متعلّقة بمادّتها، ويمكن أن يكون قوّة فسادها في مادّتها كما في سائر الكائنات الفاسدات وإن لم يكن في تلك المادّة قوّة فساد نفسها، وعلى هذا فلا تكون النفس باقية ولا كمالاتها الذاتيّة.

ولايخفى عليك أنّه بما قرّرنا كلام الشيخ في الاستدلال كان هذا الاحتمال الذي فهمه منه منتفياً، بل كان بعيداً عنه بمراحل، كيف ولو حمل كلام الشيخ على ذلك لكان استدلالاً واهياً لايرتكبه من له أدنى مسكة فكيف مثل الشيخ؟! وهل هذا إلاّ مثل أن يقال: إنّ الجسم العنصري الكائن الفاسد غير فاسد، لأنّه مركّب من هيولى وصورة، وصورته المتعلّقة بمادّته وإن كانت قابلة للفساد حيث إنّ في هيولاها قوّة فسادها لكن هيولاه غير قابلة للفساد من جهة أنّها بسيطة غير قائمة بالمادّة وليس فيها قوّة فساد نفسها، وهذا ممّا

لايرتكبه عاقل.

فعلم من ذلك أنّ هذا الاعتراض من الإمام مثل اعتراضه الثاني، بل مثل إيرادات صاحب *المحاكمات* إنّما نشأ من الغفلة عن التدبّر في كلام الشيخ وعن سوء الفهم منه.

ثمّ إنّ الجواب الذي أجاب به المحقّق الطوسي عن هذا الاعتراض، جواب صواب، وكأنّه أيضاً مبنيّ على بساطة النفس بساطة ذاتيّة مطلقة، وعلى أصالتها في القيام أصالة مطلقة، كما بنينا توجيه كلام الشيخ على ذلك.

وما ذكره أوّلاً من بيان أنّ النفس لايمكن أن يكون لها هيولى مطلقاً وإن كانت مخالفة لهيولى الأجسام، حيث احتمل في ذلك احتمالات وأبطل كلّها، فأثبت بذلك عدم ثبوت هيولى أوكالهيولى لها، غنيّ عن البيان.

وأمّا ما ذكره أخيراً بقوله: «ثمّ إنّ الصورة المقيمة إيّاها والكمالات التابعة لتلك الصورة لايجوز أن تفسد وتتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لأنّ التغيّر لايوجد إلاّ مستنداً إلى جسم متحرّك كما تقرّر في الأصول الحكميّة، فهو كأنّه يحتاج إلى بيان، به يندفع الإيراد عنه، وهو أنّه ادّعى أنّه قد تقرّر في الأُصول الحكمية مثل مانقلنا عن الشيخ في الشفاء في وجه تغيّر الكائنات الفاسدات من الأجسام، أنّه إذا كان هناك صورة قائمة بمادّة هي بالقوّة قابلة لكلا الضدّين، أي لقبول صورة حادثة فيها وكذا لقبول فساد تلك الصورة عنها فحينئذ يمكن أن تفسد تلك الصورة عنها، وبه يتحقّق فساد ذات تلك الصورة القائمة فسادها بمادّتها حيث فسدت ذاتها في ذاتها وفسدت عن مادّتها، وكذا يتحقّق به فساد ذلك المركّب من تلك الصورة وتلك المادّة، حيث فسد جزؤه، وفساد الجزء مستلزم لفساد الكلّ، أو أنّه إن كان هناك جسم مركّب من مادّة وصورة وكان ذلك الجسم موضوعاً لعرض ما قابلاً لذلك العرض ولضدّه أمكن أن يفسد ذلك العرض عنه بطروء ضدّه عليه، وإن لم يستلزم ذلك فساد ذلك الموضوع نفسه، لعدم كون ذلك العرض جزءاً منه ولامقوّماً له. وكان ما ذكرنا هو معنى قوله: لأنّ التغيّر لايوجد إلاّ مستنداً إلى جسم متحرّك، أي إنّ التغيّر أي فساد الصورة أوفساد العرض لايوجد إلاّ مستنداً إلى جسم مركّب من مادّة و صورة متحرّك، أي متغيّر في صورته عن مادّته مستلزم تغيّره تغيّراً في ذات تلك الصورة نفسها، وكذا في ذلك الجسم المركّب في جزئه، أومتغيّر في ذلك العرض بحيث استلزم

تغيّره تغيّراً في ذلك العرض دون موضوعه أي ذلك الجسم.

ثمّ ادّعى أنّا قد أقمنا الدليل على أنّه لايمكن أن يكون للنفس هيولى ولا ماهو كالهيولى، فحيث انتفت عنه الهيولى وكالهيولى، انتفى احتمال أن يكون لها صورة أوكالصورة أيضاً، إذ ذلك لايكون إلاّ بملاحظة كون هيولى أوكالهيولى لها. وقد عرفت أنّ ذلك منتف عنها، فإذا لم يكن لها مادّة مطلقاً ولاصورة مطلقاً فكيف يتطرّق إليها وإلى كمالاتها الذاتيّة فساد، وبعبارة أُخرى: إذا لم يكن لصورتها مادّة حاملة لها قابلة لفسادها عنها فكيف يتطرّق إلى صورتها فساد يلحقه فساد كمالاتها الذاتية التابعة لصورتها، وهوالمطلوب.

وإذا عرفت ذلك، عرفت أنّ تسليم المحقّق الطوسي كون صورة للنفس، مماشاة مع الإمام في كون شيء هنا يطلق عليه الصورة أو كالصورة، لا أنّه مبنيّ على الواقع أوبحسب اعتقاده، حتّى يرد عليه أنّه مخالف لما بيّنه أوّلاً من عدم كون هيولى أو كالهيولى لها، فإنّ الصورة إنّما تكون إذا كان هناك مادّة وتركّبٌ منها ومن صورة، والمفروض خلافه، وعليه ما ذكره صاحب *المحاكمات* بقوله: «ولقائل أن يقول: لِمَ لايجوزأن يقوم قوّة فساد الصورة المقيمة بمحلّها، ولانسلّم احتياج قوّة الفساد بمادّة جسميّة بل هو أوّل المسألة؟»

ثمّ قال: «لايقال: المفارق يمتنع أن يفارق المفارق. لأنّا نقول: إذا جاز أن يحدث في المفارق فلِمَ لايجوز أن ينعدم». هذا كلامه وبيان عدم الورود ظاهر، وكان هذا الإيراد أيضاً مبنيّ على الغفلة عن كلام المحقّق الطوسي رحمه الله.

وحيث عرفت ماذكرنا...[1] أيضاً وأنّه مبنيّ على بساطة النفس وأصالتها في القيام، كما ذكرنا، أمّا بساطتها، فلأنّه نفى عنها التركيب مطلقاً، وأمّا أصالتها، فحيث ادّعى كونها عاقلة بذاتها ومستغنية في وجودها عن البدن، وكلّ ذلك ظاهر على من تدبّر في كلامه، إلاّ أنّه كان ينبغي له أن يوجّه كلام الشيخ أوّلاً بحيث لايتطرّق إليه الاحتمالات التي هي منشأ للإيراد عليه كما فعلنا وهو رحمه الله لم يفعله، لكنّه رحمه الله أعلم.

وإنّما تعرّضنا نحن لتصحيح ماذكره الشيخ في الكتابين من الدليلين، مع كون بعض ماذكره فيهما مبنيّاً على مقدّمة مقرّرة عند الحكماء غير تامّة عندنا، وهي أنّ كلّ حادث

---

١ ـ هنا في الأصل كلمة لاتقرأ.

مسبوق بمادّة، لأجل أنّه ربما كان مؤيّداً للدلائل الأُخر على بقاء النفس بعد خراب البدن، التي ليست مبنيّة على هذا الأصل كما عرفتها. وكذا لأجل تحقيق ما ذكره الشيخ وتصحيحه بناءاً على ذلك الأصل بقدر الإمكان، حيث كان مزلقة للأقدام.

في ذكر شبهة مشهورة موردة على أدلّة بقاء النفس بعد فساد البدن

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، واندفع الإيرادات الموردة على كلام الشيخ في الكتابين فيالدليلين، ـ أي الدليل على عدم فساد النفس بفساد البدن والدليل على عدم فسادها مطلقاً ـ وبقي اعتراض الثالث الذي ذكره الإمام هنا ـ أي على الدليل الثاني الذي ذكره الشيخ على عدم فساد النفس مطلقاً ـ فلنتكلّم في تحرير ذلك الاعتراض، وفي بيان دفعه، حيث إنّ ذلك الاعتراض إعتراض قويّ أوردوه على كلا الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ في الكتابين وقد أشرنا فيما سبق أنّه يرد ظاهراً على بعض من الدلائل الأُخر غيرهما أيضاً وقد عرفت أنّ صاحب *المحاكمات* ـ كما نقلنا كلامه ـ أورده على الدليل الأوّل الذي ذكره الشيخ في *الإشارات*، أي الدليل على بقاء النفس وعدم إمكان فسادها بفساد البدن، وأنّ الإمام الرازي ـ كما نقلنا كلامه ـ أورده على دليله الثاني، ذكره فيه، أي الدليل على بقائها وعدم إمكان فسادها مطلقاً، وتعلم أيضاً أنّه لوكان وارداً على دليلي الشيخ في *الإشارات*، لكان وارداً على دليليه في *الشفاء* أيضاً، إذ مآل مافي الكتابين واحد والاختلاف إنّما هو في العبارة، وقد عرفت أيضاً ممّا نقله صدر الأفاضل من كلام المحقّق الطوسي ﷺ في رسالته إلى بعض معاصريه، أنّه أورد هذا الاعتراض في هذا المقام مطلقاً، بحيث يمكن أن يورد على كلّ من الدليلين في الكتابين، وسأل الجواب عنه، إلاّ أنّ الإمام الرازي في اعتراضه حيث قال: إنّ الحدوث والفساد متساويان في احتياجهما إلى إمكان يسبقهما وإلى محلّ لذلك الإمكان، أوفي استغنائهما عن ذلك، وأنّه إن استغنى إمكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث، فليستغن إمكان الفساد أيضاً عنه مع وقوع الفساد، وإن افتقر إمكان الحدوث إلى محلّ، هوالبدن، فليكن البدن أيضاً

محلاً لإمكان الفساد، وبالجملة يجوز أن يكون البدن، شرطاً لوجود النفس، ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط، إن أراد بالشرط الأمر الذي له مدخل في الجملة في حدوث النفس، وإن كان على سبيل العلّية القابليّة، فيكون هو قد رام إيراد الاعتراض على كلام الشيخ من وجه واحد، وهو احتمال أن يكون البدن علّة قابليّة ومحلاً لإمكان حدوث النفس وفسادها، وحينئذ يكون قوله: وبالجملة ـ إلى آخره ـ من تتمة السابق، أمّا لو أراد بالشرط معناه الاصطلاحي الذي هو أمر وجودي خارج عن حقيقة المشروط، ويتوقّف وجود مشروطه عليه وينتفي بانتفائه، فكأنّه رام إيراد الاعتراض على كلام الشيخ من وجهين:

الوجه الأوّل من جهة تجويز كون البدن محلاً لإمكان فساد النفس أي علّة قابليّة له وكأنّه إيراد على قول الشيخ في الدليل الثاني: «والأعراض وجوداتها في موضوعاتها فقوّة فسادها وحدوثها في موضوعاتها فلم يجتمع هناك تركيب».

وتحريره: أنّه كما جاز أن يكون قوّة حدوث الأعراض البسيطة وقوّة فسادها في موضوعاتها فتحدث هي فيها وتفسد هي عنها من غير لزوم تركيب في ذواتها، فلِمَ لا يجوز أن يكون قوّة حدوث النفس التي هي بسيطة في ذاتها، وكذا قوّة فسادها في البدن الذي هي متعلّقة به، فإنّ البدن وإن لم يكن موضوعاً لها لكونها مجرّدة عن المادّة في ذاتها، لكنّه ممّا يمكن أن يكون محلاً لإمكان حدوثها وفسادها أي علّة قابليّة لذلك، كالموضوع بالنسبة إلى الأعراض.

وبيان ذلك أنّه لا يخفى أنّ المذهب الحقّ كما تقرّر في موضعه، وكذا مذهب الشيخ كما يظهر لمن نظر في كلامه في الكتابين، هو القول بحدوث النفس بحدوث البدن، ولا سترة في أنّ فسادها لو فرض يكون حادثاً أيضاً، فحدوثها وفسادها كلاهما حادثان بعد ما لم يكونا، فحينئذ نقول: إمّا أن يكون كلّ حادث مطلق سواء كان مجرّداً أو مادّياً، محتاجاً إلى إمكان يسبقه وإلى محلّ لذلك الإمكان، كما هو المقرّر عند الحكماء، وإمّا أن لا يكون كذلك.

وعلى الأوّل فحدوث النفس وفسادها متساويان في احتياجهما إلى ذلك الإمكان، وإلى ذلك المحلّ الحامل له، فكما جاز أن يكون محلّ إمكان حدوثها هو البدن، حيث إنّها

حدثت بحدوثه ولذلك جعل الشيخ وغيره البدن علّة بالعرض للنفس، فكذلك يجوز أن يكون محلّ إمكان فسادها أيضاً، هوالبدن، فتفسد هي بفساده. والقول بأنّه محلّ لإمكان حدوثها دون فسادها ممّا لا وجه له، لأنّه إن كان مبنيّاً على أنّها لا تفسد البتّة وإن كان هناك حامل لإمكان الفساد فهو أوّل المسألة، وإن كان مبنيّاً على أنّ إمكان الفساد مطلقاً لا يستدعي محلّاً له، فهو مخالف لما هو المقرّر عندهم، من أنّ كلّ حادث يستدعي ذلك، مع أنّه يستلزم المطلوب، وهو ثبوت الفساد لها من غير أن يكون هناك حامل لإمكانه، وإن كان مبنيّاً على أنّ النفس لكونها مجرّدة عن المادّة لا يستدعي إمكان فسادها محلّاً لذلك، فهو جار في إمكان حدوثها أيضاً، وقد ثبت عندهم أنّه يستدعي محلاً، وهوالبدن، مع أنّه يستلزم المطلوب وهو ثبوت الفساد لها. وإن كان مبنيّاً على أنّ محلّ إمكان فسادها هو شيء غيرالبدن، فهو مع كونه مخالفاً لما تقرّر عندهم من أنّ محلّ إمكان الفساد يجب أن يكون هو بعينه محلّ إمكان الحدوث، يستلزم المطلوب، وهو ثبوت محلّ لإمكان فسادها، وإن كان غيرالبدن.

وبالجملة كلّ ما يمكن أن يقال في ذلك فهو باطل.

وعلى الثاني أي أن لا يحتاج الحادث مطلقاً أوحدوث النفس وفسادها إلى محلّ كذلك فهما متساويان في ذلك، فكما يجوز أن تحدث النفس من غير احتياج إلى محلّ، كذلك يجوز أن تفسد أيضاً مع الاستغناء عن محلّ كذلك، وهوالمطلوب.

وبهذا الطريق الذي سلك الإمام في اعتراضه أوّلاً كما حرّرناه سلك المحقّق الطوسي في رسالته إلى بعض معاصريه في بيان الاعتراض على هذا المقام كما نقلنا كلامه، وفي احتمال كون البدن محلّاً لإمكان فساد النفس، إلاّ أنّه فصّل تفصيلاً أتمّ، به يكون الاعتراض أقوى، حيث قال: «مابال القائلين بأنّ ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه فإنّه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود، وحكموا بوجود النفس الإنسانيّة وامتنعوا عن تجويز فنائها، فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن، فهلّا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً، وإن جعلوها لأجل تجرّدها عمّا تحلّ فيه عادم حامل لإمكان العدم، كيلا يجوز عدمها بعد الوجود، فهلّا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود، فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل. وكيف ساغ لهم أن يجعلوا جسماً مادّياً حاملاً

لإمكان جوهر مفارق مباين الذات إيّاه، فإن جعلوها من حيث كونها مبدءاً لصورة نوعية لذلك الجسم، ذات حامل لإمكان الوجود، فهلّا جعلوها من تلك الحيثيّة بعينها ذات حامل لإمكان العدم. وبالجملة ماالفرق بين الأمرين مع تساوي النسبتين. ـ انتهى كلامه.

الوجه الثاني ـ وهو يظهر من الإمام في آخر كلامه في ذلك الاعتراض لو أراد بالشرط معناه الاصطلاحي، حيث قال: وبالجملة يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس، ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط ـ ، انّه يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس. وكأنّه على هذا إيراد على قول الشيخ، وإذا كان كذلك، لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها.

وتحريره أنّ تلك العلل التي بها وجود النفس وثباتها لاتخلو عن أن تكون علّة تامّة لها أوغير تامّة. وعلى الأوّل فإمّا ان تكون قديمة كما هو مذهبهم، فيلزم حينئذ قدم النفس أيضاً وهو باطل، لكونها حادثة بحدوث البدن، كما هو مذهب الشيخ أيضاً، وإمّا أن تكون حادثة قبل البدن، فهو مع أنّه ليس مذهباً لهم، يلزم على تقديره حدوث النفس قبل البدن، وهو أيضاً خلاف المفروض وإمّا أن تكون حادثة حين حدوث البدن، فهو أيضاً مع كونه خلاف مذهبهم، يستلزم أن تكون تلك العلل كافية في وجود النفس فلم يكن للبدن مدخل أصلاً في وجودها، ولو بالعرض، وهو أيضاً خلاف ماذهبوا اليه، وعلى الثاني أي أن تكون تلك العلل علّة غير تامّة، فتماميّتها تحتاج إلى شرط أو إلى جزء أخير لتلك العلّة فسواء فرض قدمها أوحدوثها قبل البدن أومعه، جاز أن يكون البدن شرطاً في تماميّة تلك العلّة وفي حدوث النفس، بل أنّ الظاهر أنّ حدوث البدن شرط لحدوثها أي لحدوث النفس، وإلاّ لما كانت حادثة بحدوثه، وإذا كان البدن شرطاً لحدوثها يلزم فساد النفس بفساده، لأنّ المشروط ينعدم بانعدام شرطه وهوالمطلوب، وهذا الوجه من الاعتراض كأنّه مبنيّ على التنزّل وتسليم أنّ النفس لكونها مجرّدة عن المادّة، لايكون لها محلّ لإمكان حدوثها وفسادها، وحاصله أنّا سلّمنا أنّها لأجل تجرّدها في ذاتها عن المادّة وكونها غيرمتعلّقة القوام بها لايمكن أن يكون البدن ولاشيء آخر من مادّة أوموضوع محلّاً لإمكان حدوثها أوفسادها، لكن لامانع من أن يكون البدن شرطاً لحدوثها [و] وجودها حيث إنّ المفروض أنّها حادثة بحدوثه، وإذا جاز أن يكون شرطاً لها والحال أنّ

المشروط ينعدم بانعدام الشرط، جاز أن تفسد النفس بفساد البدن.

وبهذه الطريق سلك صاحب *المحاكمات* في إيراده على الدليل الأوّل الذي ذكره الشيخ، وهو إيراد على قول الشيخ هنالك: «فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت لايضرّ جوهرها، بل يكون باقياً بما هو مستفيد[1] الوجود من الجواهر الباقية.» إلاّ أنّه فصّل تفصيلاً آخر في الاعتراض، يحتاج إلى توضيح.

قال: وفيه نظر، لأنّ الجوهر العقليّ الموجد للنفس إن كان علّة تامّة لها، لزم قدمها لقدمه أي لقدمه عندهم، وإن كان علّة فاعليّة وتوقّف وجودها على حدوث البدن، أي كما هوالمذهب الحقّ ومذهب الشيخ من أنّ النفس حادثة بحدوث البدن، والحال أنّ ليس ذلك إلاّ لتوقّف وجودها على حدوث البدن، فلِمَ لم يتوقّف بقاؤها على بقائه، أي والحال أنّ البقاء ليس إلاّ الوجود الأوّل المستمرّ. وعلى تقدير أن يكون البقاء معناً آخر غيرالوجود الأوّل فلايخفى أنّه أيضاً نحو من الوجود، وإذا جاز توقّف وجودها على حدوثه، فلِمَ لايجوز توقّف بقائها على بقائه، بحيث ينتفي الأوّل بانتفاء الثاني، فالنفس إن كانت مجرّدة إلاّ أنّها متعلّقة بالبدن، فجاز أن يكون تعلّقها شرطاً لبقائها فإذا انتفى انعدمت، أي فالنفس وإن كانت مجرّدة عن المادّة في ذاتها لاتستدعي محلاًّ لإمكان حدوثها إلاّ أنّها متعلّقة بالبدن وحادثة بحدوثه، فجاز أن يكون حدوث البدن، ثمّ تعلق النفس به شرطاً لبقائها كما كان ذلك شرطاً لحدوثها، فإذا انتفى ذلك الشرط الذي هو شرط لحدوثها ولبقائها انعدمت النفس، وفسدت، حيث إنّ المشروط ينعدم بانعدام شرطه.

والحاصل أنّ البدن ما كان موجوداً وكذا النفس ما كانت موجودة ثمّ وجد البدن والنفس أي كما هوالمذهب الحقّ من أنّ النفس حادثة بحدوثه، ثمّ ينعدم البدن فلا يخلو إمّا أن يكون للبدن دخل في وجود النفس، أي بطريق الشرطيّة أونحوها أولا، فإن لم يكن له دخل في وجود النفس أصلاً فلِمَ لم يوجد النفس قبل وجود البدن، أي لم يوجد قبلَه وجوداً قديماً كما هو مقتضى قدم علّتها الموجدة عندهم أووجوداً حادثاً قبله، لوفرضنا علّتها حادثة قبله، وإن كان له دخل في وجودها فلِمَ لايجوز أن يكون له دخل في بقائها، أي والحال أنّ مدخليّة شيء في وجود شيء، يستلزم مدخليّته في بقائه أيضاً حتّى إذا

---

١ ـ مبدأ (خ ل).

انعدم، ـ أي البدن ـ انعدمت ـ أي النفس ـ وفيه المطلوب.

وهذا الذي ذكرنا إنّما هو تحرير وجوه تلك الشبهة الموردة على كلام الشيخ في *الإشارات*، ويعلم منه كيفيّة تحريرها وإيرادها على كلامه في *الشفاء*. وتلخيص الكلّ، أنّ القول ببقاء النفس بعد خراب البدن، ينافي القول بحدوثها بحدوثه كما ذكرنا.

في تحرير الجواب عن الشبهة

وأمّا بيان الجواب عن تلك الشبهة فيستدعي تمهيد مقدّمة، هي أن قد استبان لك ممّا حقّقه الشيخ في *الشفاء* على ما نقلنا كلامه سابقاً أنّ تغيّر الكائنات الفاسدات، إنّما يتحقّق إذا كان هناك تركّبٌ من مادّة وصورة يكون بتلك الصورة كون ذلك المركّب بالفعل، وبتلك المادّة كونه بالقوّة، وكونه قابلاً للضدّين المتواردين عليه، وبالجملة أن يكون هناك محلّ قابل لكلا الضدّين اللذين هما متعلّق القوام به، كالمادّة بالنسبة إلى صورة وضدّها وكالموضوع بالنسبة إلى عرض وضدّه وأن يكون في ذلك المحلّ قوة قبول صورة أوعرض فيحدث ذلك المقبول في ذلك المحلّ القابل، وأن يكون فيه قوّة قبول فساده عنه، فيفسد هو عنه إلاّ أنّ ذلك الكائن الفاسد إن كان صورة هي جزء من المركّب منها ومن المادّة، وبها قوام مادّتها كما في الجسم، كان كون تلك الصورة سبباً لكون المركّب وكذا فسادها سبباً لفساده، لفساد المركّب بفساد جزئه، وإن لم يكن صورة كذلك، بل عرضاً بالنسبة إلى موضوعه، لم يكن كونه سبباً لكونه، ولا فساده سبباً لفساده، فيظهر لك أنّه يشترط في الكون والفساد أن يكون هناك أُمورٌ:

منها أن يكون هناك محلّ قابل لكون الكائن فيه ولفساده عنه، مادّة كان ذلك المحلّ اوموضوعاً، إذ لولم يكن هناك محلّ كذلك فلاقبول فلاكون ولافساد.

ومنها أن يكون ذلك المحلّ واحداً بالذات وكذا بالاعتبار باقياً في الحالين أي أن يكون ذلك المحلّ بعينه من جهة كونه قابلاً لكون أمر فيه محلاًّ لفساده عنه، وكان باقياً بعينه في الحالين،إذ لولم يكن واحداً بالذات وكذا بتلك الجهة، لكان يجوز أن يكون محلّ قابل لكون أمر فيه ومحلّ آخر مغاير للأوّل بالذات أو بالاعتبار، أي لامن جهة كونه محلاًّ لكون ذلك الكائن فيه محلاًّ لفساد ذلك الكائن عنه، وهذا ممتنع، إذ المفروض أنّ هناك

كون شيء وفساد ذلك الشيء بعينه، وهذا إنّما يكون إذا كان المحلّ واحداً بعينه من جهة واحدة، بتلك الجهة يكون المحلّ قابلاً لكلاالضدّين حتى يكون الحالّ الكائن الفاسد واحداً، حيث إنّ تشخّص ذلك الشيء الكائن الفاسد إنّما يكون بمحلّه من مادّته أو موضوعه، وإذا تغاير المحلاّن ذاتاً أومن بعض الجهات التي بها يختلف كون المحلّ قابلاً للضدّين، فلايكون الفاسد هو بعينه ذلك الكائن، بل أمر آخر حالّ في محلّ آخر غير محلّ الأوّل ذاتاً أومن تلك الجهة؛ هذا خلف وكذلك لولم يكن ذلك المحلّ باقياً بعينه في الحالين، لجاز أن يكون محلاًّ قابلاً لكون أمر فيه وكان باقياً في تلك الحال وقابلاً أيضاً لفساد ذلك الأمر بعينه عنه، ولم يكن في تلك الحال باقياً بل فاسداً، وهذا أيضاً ممتنع، لأنّ المفروض أنّ ذلك المحلّ قابل لفساده عنه، وفساد شيء عن شيء فرع بقاء الشيء الثاني بعينه، حتّى يتصوّر فساد الشيء الأوّل عنه.

نعم يمكن أن يكون محلّ واحد مع صورة أوهيئة مخصوصة مستعدّاً لكون شيء فيه بإعداد تلك الصورة أوالهيئة، بأن تكون تلك الصورة أوالهيئة علّة معدة له، ولجعله مستعدّاً لذلك الشيء فيكون ذلك المحلّ بذلك الاستعداد محلاًّ قابلاً لكون ذلك الشيء، فيحدث هو فيه، وينعدم تلك الصورة أوالهيئة التي هي العلّة المعدّة، فيحدث فيه صورة أُخرى غير الأولى، ويكون ذلك المحلّ باقياً بعينه فيستعدّ بإعداد صورة أُخرى فيه أوهيئة غيرالأُولى، لفساد ذلك الشيء عنه، فيفسد ذلك الشيء عنه ويفسد عنه تلك العلّة المعدّة أيضاً ويكون ذلك المحلّ باقياً بعينه حينئذ أيضاً. إذ لادخل لتلك العلّة المعدّة لاختلاف المحلّ، لاذاتاً ولا من الجهة التي بها يكون المحلّ قابلاً للضدّين، أمّا عدم الاختلاف ذاتاً فظاهر، وأمّا عدم الاختلاف بتلك الجهة، فلأنّ العلّة المعدّة وإن كان لها دخل في استعداد المحلّ أي لزيادة استعداده وتماميّة قابليّته لكن ليس لها دخل في أصل الاستعداد وأصل القبول، بل ذلك مستند إلى ذات المحلّ بذاته، فتدبّر.

ومنها أن يكون الأمر الكائن الفاسد مع كونه غير ذلك المحلّ متعلّق القوام بذلك المحلّ، إذ لوكان مبائن القوام عنه لم يجز أن يكون كونه فيه، كيف ولو جاز ذلك، لجاز أن يحصل كون شيء من الأشياء المبائنة للحجر مثلاً كالنفس مثلاً في الحجر، ولجاز أن يكون كون من هو في المشرق مثلاً في من هو في المغرب، وإذا لم يَجُزكون شيء مبائن في

شيء مبائن له لم يجز فساده عنه، إذ جواز فساده عنه فرع جواز كونه فيه، وحيث امتنع الأوّل امتنع الثاني.

ومن هذه الجهة أيضاً لم يجز أن يكون شيء من الأشياء محلاًّ لكون نفسه فيه ولا محلاًّ لفساده عنه. أمّا الأوّل فلكون الكائن على هذا التقدير عين ذلك المحلّ، والحال أنّه يجب أن يكون غيره، وأمّا الثاني، فلكون فساد نفسه مبائناً له والشيء لا يجوز أن يكون محلاًّ لما هو مبائن القوام عنه، وجميع ماذكرناه ظاهر عند التأمّل الصادق. وإذا تمهّدت هذه المقدّمة فنقول:

شروع في تحرير الجواب

لايخفى عليك أنّ النفس الإنسانية بالنسبة إلى بدنها ذات جهتين، أي أنّها من حيث ذاتها وحقيقتها جوهر مفارق مجرّد عن المادّة مبائن القوام بالذات للبدن، ومن جهة تصرّفها في البدن وحفظها لمزاجه وكونها مبدءاً قريباً لصورة نوعية للبدن ونحو ذلك، لها علاقة بالبدن ومقارنة له ونوع مناسبة وارتباط معه.

ولا يخفى أيضاً أنّ البدن ولاشيئاً من أجزائه ومراتبه، لايمكن أن يكون حاملاً لإمكان حدوث النفس وفسادها من الجهة الأُولى، ولا ممّا له مدخل في وجودها بوجه من وجوه العلّيّة، لأنّها من تلك الجهة مباينة الذات والقوام للبدن وأجزائه ومراتبه، والحال أنّ الكائن الفاسد يجب أن يكون متعلّق القوام بمحلّه، وكذا يجب أن يكون المعلول ممّا لايبائن علّته. فبقي أن يكون البدن حاملاً لإمكان حدوثها وفسادها من الجهة الثانية أي محلاًّ لإمكان تعلّق النفس به وفساد ذلك التعلّق عنه. وهذا أيضاً ممّا لايجوز، لأنّ كلّ مرتبة تفرض من مراتب البدن مع مزاج خاصّ بها أوصورة نوعية خاصّة بها أوشخصيّة، إذا اعتبرت تلك المرتبة بمادّتها وصورتها ومزاجها جميعاً كمرتبة النطفة أوالعلقة أوالمضغة أوالعظام واللحم، مع موادّها وصورها وأمزجتها، لايمكن أن تكون حاملة لإمكان حدوث النفس، ولا لإمكان فسادها وبيان ذلك أنّ محل إمكان الحدوث والفساد كما مرّ بيانه يجب أن يكون باقياً بعينه في الحالين، أي في حال الحدوث والفساد، وكذا في حالات بقاء ذلك الحادث. وهذه المراتب البدنيّة إذا اعتبرت بموادّها وصورها محلاًّ

لإمكان فسادها ليست كذلك، فإنها كما هوالمعلوم بالبديهة متغيّرة غير باقية بعينها، وبذلك المزاج الخاص والتركيب الخاص والصورة المخصوصة التي هي بتلك الجهات جميعاً لابمادّتها وحدها، يمكن أن تعتبر بدناً للنفس.

وليس الأمر كما ظنّه صدرالأفاضل فيما نقلنا عنه في جواب هذا السؤال: «إنّ كلّ مرتبة سابقة من تلك المراتب باقية مع المرتبة اللاحقة، وإنّ هذه المراتب، استكمالات مترادفة وليست إلاّ ضرباً من الاشتداد، لابأن تحدث صورة فتفسد، ثمّ تحدث صورة أُخرى مباينة للأُولى»، لكون ماادّعاه من عدم الكون والفساد مخالفاً للبديهة.

وأيضاً فإنّ عدم المباينة وإن كان مسلّماً، لكن عدم المغايرة وعدم الاختلاف غيرمسلّم، بل الاختلاف والمغايرة ممّا لايمكن إنكاره، وفيه المطلوب.

ويدلّ عليه قوله تعالى: «يخلقكم في بطون أُمّهاتكم خلقاً من بعد خلق»[١].

وعلى هذا فيكون ما هوالمفروض محلاًّ لذلك في كلّ مرتبة لاحقة، غير ماهو في المرتبة السابقة، إمّا بالذات أوبتلك الجهة السابقة، وقد ثبت عندهم أنّ النفس في أُولى تلك المراتب أي المرتبة المنويّة، تكون فائضة عن المبدأ الفيّاض، متعلّقة بتلك المرتبة البدنية، باقية بعدها بعينها إلى آخر تلك المراتب، وإلى مابعدها إلى أوان حلول الأجل وانقطاع علاقتها عن البدن، وأنّها في جميع تلك المراتب متعلّقة بالبدن باقية بعينها، واحدة بالذات، مختلفة بحسب الأفعال وباعتبار مراتب الكمالات، لا أنّها تفسد وتحدث أُخرى، ولا أنّها تبقى وتحدث أُخرى مجتمعة معها، كما مرّت الإشارة إليه وسيأتي تحقيقه. وحينئذ فالنفس وكذا تعلّقها بالبدن باقيان في تلك المراتب، وتلك المراتب متغيّرة غير باقية بعينها، فكيف يمكن أن تكون تلك المراتب مع تغيّرها حاملة لإمكان تعلّق النفس بها، مع أنّه يجب أن يكون حامل إمكان كائن باقياً في الحالين. ولو سلّم بقاء تلك المراتب بموادّها وصورها حتّى يمكن أن يفرض كونها حاملة لإمكان تعلّقها وبقاء التعلّق، فكيف يمكن أن يكون مرتبة من المراتب البدنيّة مع موادّها وصورها حاملة لإمكان فساد النفس عنها، مع أنّه يجب أن يكون حامل إمكان الفساد هو بعينه حاملاً لإمكان الحدوث، وباقياً في حالة الفساد، كما مرّ وجهه، والحال أنّا نجزم أنّ تلك المرتبة

---

١ ـ الزمر: ٦.

المفروض كونها حاملة لإمكان فسادها، تفسد بصورتها وهيئتها ومزاجها البتّة، ثمّ يتبعه زوال علاقة النفس عن البدن، فكيف تكون تلك المرتبة حاملة لإمكان فسادها وزوال علاقتها عنها، فإنّ فساد شيء عن شيء يستلزم بقاء الشيء الثاني حين زوال الشيء الأوّل. والمفروض هنا خلافه.

نعم لوفرضنا أن يكون مرتبة من مراتب البدنيّة بمادّتها وبصورة خاصّة، أو هيئة خاصّة حاملة لإمكان حدوث النفس وتعلّقها بها، كالمرتبة الأخلاطيّة بحيث يكون المحلّ القابل المستعدّ لذلك الحدوث والتعلّق، هو نفس تلك المادّة، ويكون تلك الصورة أوالهيئة الأخلاطيّة علّة معدّة لها، فيحدث حينئذ النفس متعلّقة بها وينعدم تلك الصورة أوالهيئة لكونها علّة معدّة يجب أويجوز زوالها فيحدث فيها صورة أُخرى أوهيئة غير الأُولى وفرضنا أنّ تلك المادّة باقية بعينها إمّا مع تلك الصورة أوالهيئة الثانية أو مع الصور أوالهيآت المتواردة المتعاقبة المعتورة عليها كما هوالمعلوم فيما نحن فيه، وفرضنا بقاء تعلّق النفس بتلك المادّة في جميع تلك المراتب المتجدّدة المتغيّرة، حتى إذا انتهى إلى المرتبة الأخيرة تكون تلك المادّة الباقية مع هيئة أوصورة أُخرى غير الأُولى مستعدّة بإعداد تلك الهيئة أوالصورة أن تكون حاملة لإمكان فساد النفس وفساد تعلّقها عنها، فيحدث الفساد ويزول أيضاً تلك الهيئة أوالصورة التي هي العلّة المعدّة لذلك، مع كون تلك المادّة باقيّة في حالتي الكون والفساد.

لجاز أن يكون البدن بمادّته علّة قابليّة مستعدّة لحدوث النفس متعلّقة به، ولفسادها وفساد التعلّق عنه، وأن يكون بصورة خاصّة علّة معدّة لحدوث ذلك، وبصورة أُخرى علّة معدّة لفسادة، وكأنّ ذلك هو منظور من قال: إنّه يجوز أن يكون البدن محلاً لإمكان حدوث النفس ولإمكان فسادها، إلاّ أنّ هذا لايضرّنا، فإنّه على هذا أيضاً لايمكن أن يكون البدن محلاً لوجود ذات النفس ولالفسادها، بل لحدوث تعلّقها به ولفساد ذلك التعلّق عنه، أي أن يكون محلاً لاستعداد تعلّقها به وتصرّفها فيه في جميع مراتبه، وحيث توقّف تعلّق النفس به ـ حيث فرض كونها حادثة بحدوثه على مايقتضيه الدليل كما سيأتي، لاقديمة ولاحادثة قبل البدن ـ على وجود النفس في نفسها، كان هذا الاستعداد منسوباً أوّلاً وبالذات إلى تعلّقها به أي وجودها متعلّقة به، وثانياً وبالعرض إلى وجودها

في نفسها، فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلّقة بالبدن، ولاحاجة في ذلك إلى استعداد منسوب أوّلاً وبالذات إلى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بـالبدن لكـونها مباينة الذات والقوام للبدن.

ومن هذه الجهة أيضاً جاز أن يكون البدن محلاً لاستعداد عدم النفس عنه، أي لفساد علاقتها عنه، وانقطاع تصرّفها عنه، لكن لمّا لم يتوقّف زوال علاقتها عنه على عدمها في نفسها، لم يكن هذا الاستعداد منسوباً إلى عدمها في نفسها، لابالذات، ولا بالعرض، فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها أصلاً، بل لابدّ من استعداد آخر، وقد تبيّن امتناع قيامه بالبدن. وبالجملة قيام إمكان حدوث علاقة النفس بالبدن، يكفي لإمكان حدوث النفس في نفسها، ويستلزم الحدوثُ الأوّل الحدوث الثاني. وأمّا قيام إمكان فساد علاقتها عن البدن بالبدن، فلايكفي لإمكان فسادها في نفسها، ولا يستلزم أيضاً فسادُ عـلاقتها عنه، فسادَها في نفسه.

وبهذا التقرير ظهر أنّ البدن لايمكن أن يكون محلاً لإمكان فساد النفس في نفسها، وظهر أيضاً معنى ما تقرّر عندهم أنّ البدن علّة بالعرض للنفس، لأنّ مادّته وإن فرض كونها علّة قابليّة لها، لكن هذه العلّية القابلية منسوبة أوّلاً وبالذات إلى قابليّته لتعلّقهابه، وثانياً وبالعرض إلى وجودها في نفسها، وصورته الخاصّة المعدّة لتلك المادّة لذلك علّة معدّة لوجود النفس، والعلة المعدّة مطلقاً علّة بالعرض، فكيف إذا نسبت إلى تعلّق النفس بالبدن أوّلاً وإلى وجودها في نفسها ثانياً.

وحيث عرفت حال احتمال كون البدن حاملاً لإمكان حدوث النفس وفسـادها أي علّة قابليّة لذلك، فحريّ بنا أن نتكلّم في أن البدن، هل يمكن أن يكون شرطاً بـالمعنى المصطلح لحدوث النفس ووجودها في ذاتها، أومن حيث تعلّقها به، حـتّى يـمكن أن تفسد، من حيث وجودها في نفسها، أو من حيث التعلّق به، بفساد شرطه أي البدن، أم لايمكن؟

فنقول: إن الشرط عندهم عبارة عن أمر لوجوده مدخل في وجود مشروطه، ويتوقّف وجود مشروطه عليه، حيث قالوا إنّ مدخليّة شيء في وجود آخر إمّا أن يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادّة والصورة، فيجب أن يكون موجوداً، وإمّا بحسب

عدمه فقط كالمانع، فيجب أن يكون معدوماً، وإمّا بحسب وجوده وعدمه معاً كالمُعِدّ، إذ لابدّ من عدمه الطارئ على وجوده، فيجب أن يوجد أوّلاً ثمّ يعدم، فيستفاد من ذلك ومن غيره ممّا ذكروه من معنى الشرط أنّه يعتبر في مفهوم الشرط، أن يكون أمراً وجوديّاً يتوقّف وجود مشروطه عليه، ويجتمعان معاً في الوجود، ويلزم ذلك أن يكون بانتفائه ينتفي المشروط، وأن يكون أمراً خارجاً عن حقيقة المشروط، إذ لوكان نفس المشروط أو داخلاً فيه، كان توقّف المشروط عليه توقّفاً للشيء على نفسه، أو على ما هو داخل في حقيقته، وهو ممتنع، إذ الموقوف والموقوف عليه يجب أن يكونا متغايرين، وأن لايكون هو مبائن الذات للمشروط، إذ المبائن لايمكن أن يكون ممّا يتوقف عليه وجود مبائنه، وكلّ ذلك ظاهر.

وإذا تقرّر هذا، فنقول: لايخفى عليك أنّ النفس من حيث كونها جوهراً مفارقاً مجرّداً عن المادّة، لايمكن أن يكون البدن شرطاً لوجودها مطلقاً إذهما من هذه الجهة متبائنان بحسب الذات، والمتبائن لايمكن أن يكون شرطاً لوجود ما هو مبائن له ذاتاً، فلننظر في أنّها من جهة مقارنتها للبدن وارتباطها به وتصرّفها فيه، هل يمكن أن يكون البدن شرطاً لها أي شرطاً لتعلّقها به أم لا؟

فنقول: إنّ البدن على هذا يكون شرطاً لتعلّق النفس به، ويكون المشروط هوالتعلّق، وظاهر أنّ التعلق المذكور أمر إضافيّ يستدعي الطرفين، أي المتعلّق الذي هوالنفس، والمتعلّق به الذي هوالبدن في وجوده الخارجي والذهني جميعاً، وكما أنّه فيالخارج يتوقّف تصوّره على تصوّرهما، فطرفاه داخلان في حقيقته، فإذاكان البدن الذي هو داخل في حقيقته، شرطاً له، يلزم أن لايكون الشرط والمشروط متغايرين؛ هذا خلف. فكيف يمكن أن يكون البدن شرطاً له.

والحاصل أنّ وجود التعلّق المذكور وإن كان فرعاً على وجود البدن، إلاّ أنّا لانسلّم كون البدن شرطاً له، حيث يلزم منه كون شيء شرطاً لما هو داخل في حقيقته، والشرط ينبغي أن يكون خارجاً عن حقيقة مشروطه، وكذا عمّا يدخل في حقيقته. وعلى تقدير تسليم إمكان ذلك بناءاً على أنّ المشروط، هو نفس التعلّق المذكور الذي هو غير البدن وأنّ طرفيه خارجان عن حقيقته، نقول: لايخفى أنّ المادّة البدنيّة من حيث هي هي من

غير اعتبار انضمام صورة إليها لايمكن أن يكون شرطاً لتعلّق النفس بها، إذ الشرط كما عرفت يجب أن يكون أمراً وجوديّاً أي أمراً موجوداً في حدّ ذاته يتوقّف عليه وجود مشروطه، والمادّة البدنيّة كالهيولى الأُولى ليست كذلك، إذ وجودها إنّما هو بصورتها، فبقي أن يكون الشرط هو مادّة البدن مع صورة خاصّة ومزاج خاصّ وتركيب خاصّ، أي مجموع المادّة والصورة، بحيث أن يكون مناسباً لمشروطه ويتوقّف وجوده عليه.

ولايخفى أنّه لايمكن أن يكون شيء من المراتب البدنيّة شرطاً له، أمّا ماقبل المرتبة النطفية، كمرتبة الأجزاء الغذائيّة والأجزاء الخلطيّة، فظاهر، لأنّه ليس في تلك المرتبة حدوث نفس ولاتعلّقها بالبدن أصلاً، بل إنّما ذلك في المرتبة المنويّة كما هوالمقرّر عندهم. مع أنّ تلك المرتبة متغيّرة جدّاً والشرط يجب أن يكون مجتماً مع وجود مشروطه، بحيث ينتفي وجود مشروطه بانتفائه والحال أنّ المشروط أي تعلّق النفس بالبدن باق مع انتفاء تلك المرتبة، سواء فرضنا حدوث النفس في المرتبة التي قبل المرتبة المنويّة أوفي المرتبة المنويّة أوفيما بعدها.

وكذلك لايمكن أن يكون شيء من المراتب التي بعد المرتبة المنويّة، كمرتبة العلقة والمضغة والعظم واللحم شرطاً لذلك، لأنّ المقرّر عندهم، أنّ تعلّق النفس بالبدن، إنّما هو عند المرتبة النطفيّة، وهي مع ذلك باقية بعينها في تلك المرتبة وفيما بعدها من المراتب، إلى أوان حلول الأجل، وواحدة بالذات مختلفة باعتبار الكمالات.

ومن المعلوم أيضاً أنّ تلك المراتب متغيّرة زائلة بصورها وهيآتها، وكلّ مرتبة سابقة منها تنعدم بعد حصول المرتبة اللاحقة إلى أن يكمل البدن. وقد مرّ أيضاً أنّ الشرط يجب أن يجامع مشروطه في الوجود، فكيف يمكن أن يكون ماسوى المرتبة الأخيرة من المراتب لتغيّرها شرطاً لذلك، أي لتعلّق النفس بالبدن الذي هو باق بعينه في جميع تلك المراتب، فبقي أن يكون المرتبة الأخيرة التي هي مرتبة كمال البدن شرطاً له، وهو أيضاً لايمكن أن يكون شرطاً، لأنّ حدوث النفس وكذا تعلّقها بالبدن، إنّما هما قبل تلك المرتبة البتّة، والشرط لايمكن أن يكون متأخّراً في الوجود عن وجود مشروطه.

نعم لو أمكن أن يكون الشرط لشيء ما أمراً كلّياً منحصراً في أفراد محصورة ويكون الشرط بالحقيقة لذلك الشيء هو ذلك الأمر الكلّي أي أفراده من حيث كونها أفراداً له،

لامن حيث خصوصيّاتها، ويكون كلّ فرد منها شرطاً له على سبيل البدليّة، ينعدم فرد واحد ويخلفه فرد آخر في ذلك.

لأمكن أن يقال فيما نحن فيه: أنّ الشرط لتعلّق النفس بالبدن ولبقاء ذلك التعلّق، هو الأمر الكلّي الذي أفراده تلك المراتب البدنيّة إلى كمال البدن، وكلّ مرتبة منها شرط له، لالخصوصيّاتها، بل لكونها ممّا تحقّق في ضمنها ذلك الأمر الكلّي الذي هوالشرط بالحقيقة، فيحصل فرد منها ويصير شرطاً لذلك، ثمّ ينعدم، ولكن لاينعدم المشروط، بل يبقى لأجل حصول فرد آخر منها ونيابته عن الأوّل في ذلك، إلى أن يتمّ البدن ويتكامل، فيكون حينئذ المرتبة الأخيرة شرطاً لذلك إلى أوان حلول الأجل، حتّى إذا انعدمت هي بفساد البدن، انعدم الشرط بالكلّية، فينعدم المشروط الذي هوالتعلّق المذكور.

وعلى هذا وإن أمكن تصحيح كون البدن شرطاً لتعلّق النفس به، وأمكن أيضاً تصحيح كون البدن علّة بالعرض للنفس، حيث إنّ تلك العلّية أي الشرطية منسوبة أوّلاً وبالذات إلى التعلّق المذكور، وثانياً وبالعرض إلى وجود ذات النفس في ذاتها، حيث فرضناها حادثة بحدوث البدن، متعلّقة به، وتعلّقها به فرع وجودها في نفسها، إلا أنّ ذلك أيضاً ممّا لايضرّنا، لأنّ وجود هذا الشرط، وإن استلزم وجود النفس وحدوثها، لكن انتفاؤه لايستلزم انتفاء ذات النفس في ذاتها، بل انتفاء تعلّقها بالبدن كما مرّ بيانه في السابق، فيمكن أن يكون التعلّق وحده منتفياً لأجل انتفاء التعلّق به خاصّة، أي البدن، ولايكون المتعلّق أي ذات النفس منتفياً، بل باقياً بذاته لبقاء علّته المقيمة إيّاه، فتبصّر.

وحيث أحطت خبراً بتفاصيل ما فصلّناه، ظهر لك الجواب عن الاعتراض المذكور الذي أورده الإمام، سواء قرّر على وجهين، أي وجه احتمال كون البدن علّة قابلية لفساد النفس، ووجه احتمال كونه شرطاً لوجودها كما هو ظاهر كلام الإمام، أوقرّر على الوجه الأوّل فقط كما هو الاحتمال، إلاّ أنّك إن اشتهيت زيادة إيضاح لهذا المقام فاستمع لما يُتلى عليك من الكلام.

زيادة إيضاح للمقام

فنقول: إنّ الحكمة الإلهيّة المتعالية، لمّا اقتضت وجود الإنسان الذي من شأنه أن يكون

عارفاً بالله تعالى واسمائه الحسنى وصفاته العليا وأفعاله وصنائعه الكلّية والجزئية، عابداً له تعالى عاملاً بما أمره ونهاه من الكلّيات والجزئيات.

وبالجملة أن يكون من شأنه الإدراكات الجزئيّة والأفعال التي هي من خصائص المادّيات والمتعلّقات بالمادّة، مضافاً إلى الإدراكات الكلّية والأفعال التي هي من خصائص المجرّدات عنها، وكان لا يتمّ وجود مَن شأنه هكذا إلاّ بوجود شيئين:

أحدهما شيء مجرّد عن المادّة في ذاته، متعلّق بالمادّة في أفعاله الجزئية، وهو الذي نسمّيه بالنفس، ليكون هو بذاته ممّا يصدر عنه إدراك الكلّيات والمجرّدات عن المادّة، ويكون أيضاً سبب تعلّقه بالمادّة نوع تعلّق ممّا يصدر عند الأفعال التي هي من خصائص المادّيات.

والآخر شيء متعلّق القوام بالمادّة من جسم يصلح أن يكون آلة للأوّل في أفعاله المختصّة بالمادّيات، ويكون هو محتاجاً إلى الأوّل بحيث يكون الأوّل متعلّقاً به تعلّق التدبير والتصرّف، كما أنّ الأوّل محتاج إلى الثاني بحسب أفعاله الجزئيّة. وبالجملة أن يكون بين الأوّل والثاني ارتباط تامّ واحتياج كامل، وهذا الشيء الثاني هوالذي نسمّيه بالبدن. وكان أيضاً هذا الشيء الذي نسمّيه بالبدن، حيث كان آلة لشيء مجرّد مفارق ينبغي أن يكون له نوع شرافة وكمال، منشؤه نوع وحدة بسببها كان قريباً من المبدأ الفيّاض الواحد بالذات الكامل من جميع الجهات المفيض عليه صورة كاملة، وأن يكون جسماً مناسباً للمجرّد في الشرافة والكمال، ويكون له نوع من الوحدة، ليصلح أن يكون آلة للمجرّد، ومرتبطاً به ارتباطاً تامّاً، فلايمكن أن يكون ممّا ليس فيه تلك الوحدة المناسبة، كالبسائط من العنصريّات التي فيها الكيفيّات المتضادّة بالفعل، وكبعض المركّبات الأُسطقسية البعيدة من الوحدة والاعتدال، بل يجب أن يكون مركّباً معتدلاً نوع اعتدال، وواحداً نوع وحدة، بهما تفيض[1] عليه من المبدأ الفيّاض صورة وحدانيّة كاملة، بها يصلح أن يكون آلة للأوّل الذي هو أيضاً كامل بالذات وبحسب الافعال، أي الصورة الإنسانيّة التي هي أكمل الصور وأتمّها وأقربها إلى الوحدة الحقيقية وكان أيضاً وجود هذا البدن ممّا لايمكن أن يكون دفعة، لتوقّف حصوله على حصول مزاج خاصّ يستدعي

---

١ ـ تفاض (خ ل).

حركة في زمان لامحالّة، بل يجب أن يكون حصوله في زمان، وأن يكون مع ذلك ممّا يتوقّف حصوله على وجه الكمال على استعدادات متواردة، يكون هو بحسب كلّ استعداد قابلاً لفيضان صورة، حتّى تكمل صورته، وتفيض عليه الصورة الإنسانية بكمالها، إذ الصورة الإنسانيّة مستجمعة للصورة الجماديّة المعدنيّة، والصورة النباتيّة والصورة الحيوانية، فيتوقّف حصولها على وجه الكمال على حصول تلك الصور أوّلاً حتّى تكمل، كما قال تعالى: «**ولقد خلقنا الإنسان من سُلالة من طين، ثمّ جعلناه نطفة في قرار مكين، ثمّ خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثمّ أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين**».[1] أي ثمّ أنشأناه خلقاً آخر بحيث كملت صورته الإنسانيّة ونفسه، بحيث يصدر عنها مع ما تقدّم من الأفعال المعدنيّة والنباتيّة والحيوانيّة الأفعال المختصّة بالإنسان.

فبالجملة حصول الصورة الإنسانيّة بكمالها يتوقّف على حصول تلك الصور، سواء قلنا بأنّ تلك الصور التي تحصل في ضمن الصورة الإنسانيّة غير الصورة الإنسانيّة، يتوقّف حصولها على وجه الكمال عليها، أوهي مراتبها المتفاوتة الغير الكاملة منها.

وكان أيضاً قد اقتضت الحكمة الإلهيّة والمصلحة المتعالية الربّانيّة بقاء هذا النوع أي الإنسان بالتوالد والتناسل.

وبالجملة لمّا اقتضت العناية الرّبانيّة مافصّلنا، واقتضت كما دلّ عليه كلام المحقّق الطوسي الذي نقلناه سابقاً في مسألة حفظ المزاج، أن تكون نفس الأبوين تجمع بالقوّة الجاذبة أجزاءاً غذائيّة، ثمّ تجعلها أخلاطاً، وتفرزمنها بالقوّة المولّدة مادّة المنيّ، وتجعلها مستعدّة لقبول قوّة من شأنها إعداد المادّة لصيرورتها إنساناً. فتصير بتلك القوّة منيّاً، وتكون تلك القوّة صورة حافظة لمزاج المنيّ كالصورة المعدنيّة.

أي اقتضت أن تكون نفس الأبوين تجمع بالقوّة الجاذبة أجزاءاً غذائيّة غالب أجزائها الطين، كما سمّاها الله تعالى في كتابه العزيز تارة طيناً، وتارة سلالة من طين، ثمّ تجعل تلك الأجزاء مستعدّة لصور الأخلاط فتفاض صورة الأخلاط عليها، بأن يكون العلّة المعدّة هناك لذلك الصورة الغذائيّة وحدها، أوهي مع حركة ما أوفعل ما من نفس الأبوين،

---

[1] ـ المؤمنون: ١٢–١٤.

وبالجملة مالا يجتمع وجوده مع وجود الصورة الخلطيّة، ثمّ تفرز نفس الأبوين من تلك الأخلاط بالقوّة المولّدة مادّة المنيّ وتجعلها مستعدّة لمرتبة أُخرى، بأن يكون العلّة المعدّة هناك، إمّا الصورة الخلطيّة وحدها، أوهي مع حركة ما أوفعل مامن نفس الأبوين، وكأنّه نُسب ذلك الإعداد إلى نفس الأبوين، لأجل أنّ لها مدخلاً في ذلك، أي وتجعلها مستعدّة لقبول قوّة ونفس من شأنها أي من شأن الصورة التي تلك النفس والقوّة مبدأ قريب لها، أي الصورة المنويّة، إعداد تلك المادّة لصيرورتها بدن إنسان بالاستعدادات المتدرّجة، فتصير تلك المادّة الخلطيّة بتلك القوّة والنفس الفائضة عليها منيّاً، فتكون تلك القوّة والنفس مبدءاً قريباً لفيضان صورة منويّة عليها، وتكون أيضاً صورة حافظة لمزاج المنيّ كالصورة المعدنيّة. والحاصل أنّه يكون عند حصول الصورة الخلطيّة تلك الصورة وحدها، أوهي مع حركة ما من نفس الأبوين، علّة معدّة لشيئين، وتكون المادّة الخلطيّة، مستعدّة لاستحقاق أمرين:

الأوّل فيضان نفس المولود حينئذ التي تكون هي مبدءاً قريباً لفيضان الصورة المنويّة عليها، وحافظة لمزاج المنيّ كما سبق، من أنّ نفس المولود حينئذ حافظة لمزاج المنيّ، وتقرّر أيضاً أنّها مبدأ قريب لصورة بدنه، وظاهر أنّ الصورة المنويّة أيضاً من مراتب صور بدنه، إلاّ أنّهم لايطلقون على النفس في تلك المرتبة اسم النفس، بل اسم القوّة أوالصورة، ويطلقون اسم النفس عليها فيما بعد تلك المراتب، كما سبق ذكره فيما نقلنا عن المحقّق الطوسي في باب حفظ المزاج.

وبالجملة أنّ الصورة الخلطيّة تكون علّة معدّة لفيضان نفس المولود وحدوثها حينئذٍ متعلّقة بتلك المادّة وشأنها ماذكر فتحدث تلك النفس حينئذٍ وتنعدم تلك الصورة الخلطيّة حين حدوثها.

الثاني الصورة المنويّة التي هي من الصور البدنيّة ومبدؤها القريب هو تلك النفس، فتنعدم الصورة الخلطيّة بحدوثها أيضاً، حيث إنّ العلّة المعدّة، إمّا مايجب انعدامها عند حدوث معلولها كما هوالتحقيق، وإمّا مالا يجب بقاؤها مع وجود معلولها بل يجوز عدمها. وعلى التقديرين فيجوز عدمها، كما فيما نحن فيه بالنسبة إلى نفس المولود، وكذا بالنسبة إلى الصورة المنويّة، إلاّ أنّ المادّة البدنيّة باقية بعينها، وكذا النفس متعلّقة بها، ومبدءاً قريباً

لتلك الصورة المنويّة، وحافظة لمزاج المنيّ.

ثمّ إنّ المنيّ يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك في حالاتها، فحيث استقرّ بحركة ما من نفس الأبوين في قرار الرحم وصادف هناك مادّة طمثيّة صالحة لتكوّن بدن إنسان منها، وخالطها وامتزجها بحيث كان هو فيها بالنسبة إلى صورة أُخرى إنسانيّة بعدها كالأنفخة في اللبن بالنسبة إلى الجبن مثلاً، تكون صورته المنويّة الكائنة بتلك الحالة علّة معدّة لفيضان صورة أُخرى. أي الصورة العلقيّة على تلك المادّة المنويّة الممتزجة مع المادة الطمثية المستعدّة بذلك الإعداد للصورة العلقيّة، فتنعدم الأُولى عند حصول الصورة الثانية، لكن المادّة باقية بعينها، وكذا النفس باقية بعينها متعلّقة بها مبدءاً قريباً لتلك الصورة وحافظة لمزاج العلقة، وهكذا إلى أن يتكامل المادّة وتصير بإعداد الصورة العلقيّة مستعدّة لقبول صورة أُخرى أكمل من الأُولى، أي الصورة المضغيّة، فتكون الصورة العلقيّة علّة معدّة لفيضان الصورة المضغيّة على تلك المادّة، فتحدث هي وتنعدم الصورة العلقيّة، لكونها علّة معدّة لها والمادّة باقية حينئذ بعينها، وكذا النفس باقية بعينها متعلّقة بها ومبدءاً قريباً لتلك الصورة المضغيّة وحافظة لمزاج المضغة. وهكذا إلى أن يتكامل المادّة وتصير بإعداد الصورة المضغيّة مستعدّة لقبول صورة أكمل منها، أي الصورة العظميّة واللحميّة على تركيب مخصوص وهيئة مخصوصة، هي الصورة الإنسانيّة، فتحدث تلك الصورة وتنعدم الصورة المضغيّة لكونها علّة معدّة، والمادّة باقيّة بعينها.

وكما أنّ المادّة باقية بعينها في جميع المراتب في ضمن الصور المتواردة، كذلك النفس باقية في جميع تلك المراتب البدنيّة بعينها وبشخصها من غير تغيّر في ذاتها، نعم يتزايد كمالاتها بحسب تزايد كمالات البدن، وتزايد استعداداته.

وبالجملة بحسب تزايد كمالات آلتها وقبولها للصور الكاملة واحدة بعد واحدة، فهي تكون في جميع المراتب البدنيّة مبدءاً قريباً لتلك الصور الفائضة، وحافظة لمزاج مافاضت الصورة عليه، كالمنيّ والعلقة والمضغة والعظم واللحم، فبرهة تكون منشأ لإفاضة الصورة وحفظ المزاج فقط كالصورة المعدنيّة، وبرهة تكون مع ذلك منشأ للأفعال النباتيّة أيضاً، فتجذب الغذاء وتضيفه إلى تلك المادّة فتنميها ويتكامل المادّة بتربيتها

إيّاها، وبرهة تكون مع ما تقدّم منشأً للأفعال الحيوانيّة أيضاً. وبرهة تكون مع ذلك كلّه منشأً للأفعال الإنسانيّة والإدراكات الكلّية أيضاً.

ففي جميع تلك المراتب تكون تلك النفس متعلّقة بذلك البدن نوع تعلّق، منشؤه كون البدن محتاجاً إلى النفس بحسب ذاته وتماميّة حقيقته وصورته، حيث إنّ النفس مبدأ قريب للصور المتواردة عليه، وحافظة لمزاجه في جميع المراتب، وكذا كون النفس محتاجة إلى البدن في أفعالها المخصوصة بالمتعلقات بالمادّة، وهذه العلاقة الحاصلة بينهما مستحكمة إلى أوان حلول الأجل، كما أنّ تزايد كمالات النفس بتزايد استعدادات البدن مرتبة فمرتبة ثابت إلى أوانه.

وحيث تمّ وجود بدن كذلك مع نفس كذلك، تمّ حينئذ وجود إنسان هو مقصود العناية الأزليّة، وملحوظ الحكمة المتعالية، فمادام يكون منشأ العلاقة بينهما باقياً بسبب كون النفس بحيث يصدر عنها حفظ المزاج والمبدئية للصورة الإنسانيّة، ولم يكن هناك مانع من ذلك، وكان البدن قابلاً ومستحقّاً لذلك، يكون تلك العلاقة بينهما باقية، وإذا كان الأمر بخلاف ذلك واستعدّت تلك المادّة البدنيّة مع صورة مخصوصة أو هيئة مخصوصة أو مزاج مخصوص لفساد علاقة النفس عنها، فيحدث الفساد ويزول تلك الصورة أو الهيئة أو المزاج، لكونها علّة معدّة لفساد العلاقة، ويتبع ذلك فساد ذات البدن بزوال صورته وهيئته ومزاجه، لكن لا يتبعه فساد ذات النفس بل فساد علاقتها عن البدن.

والتفصيل: أنّه إذا كان الأمر بخلاف ذلك مثل أن طرأ من جهة البدن، أو من جهة القاسر الخارج ضدّ على ذلك المزاج الواقع بين الكيفيّات المتضادّة المتداعية بموضوعاتها إلى الانفكاك لو خُلّيت وطباعها، كانت المادّة البدنيّة بذلك المزاج مستعدّة لفساد علاقة النفس عنها، وحدث بطروئه عليه فساد في ذلك المزاج الذي هو العلّة المعدّة لذلك، ويتبعه أن لا تكون حينئذ تلك النفس حافظة لذلك المزاج، لحصول المانع من الحفظ، فزالت من حيث كونها حافظة له لا من حيث ذاتها، وأن لا تكون أيضاً مبدءاً قريباً للصورة النوعيّة الفائضة على البدن، لعدم كونه بزوال المزاج والتركيب الخاصّين قابلاً لفيضان صورة إنسانيّة عليه، ولا قابلاً لبقائها فيه.

وبالجملة بذلك تفسد العلاقة بينهما وتزول لزوال منشئها، أي العلّية في حفظ المزاج

والمبدئية للصورة النوعيّة الإنسانيّة، حيث زالت علّيّتها لانعدام معلولها، أي ذلك المزاج الخاصّ والتركيب المخصوص، وتلك الصورة، إلاّ أن فساد العلاقة لايستلزم فساد ذات المتعلّق كما تقدّم وجهه.

والمحصّل أنّه مادام يكون البدن بذلك المزاج الخاصّ والتركيب المخصوص، بحيث يصلح أن يكون آلة للنفس في أفعالها، أويكون قابلاً لفيضان الصورة الإنسانيّة عليه وقابلاً لحفظ النفس مزاجه، تكون العلاقة بينهما باقية.

وإذا كان الأمر بخلاف ذلك، بأن لم تحتج إليه في أفعالها، ـ إمّا بأن تستكمل هي في سعادتها أوشقاوتها، وبالجملة فيما هو كمالها، ولم يبق بعد احتياج لها إليه في ذلك، وإمّا بأن طرأ هناك من قاسر أوغيره مانع من استكمالها بسببه، وإمّا بأن لم يكن البدن صالحاً لكونه آلة لها في ذلك ولم يكن صالحاً لفيضان الصورة الإنسانيّة عليه أولحفظ مزاجه، بسبب طروء فسادها من داخل أوخارج على مزاجه وتركيبه اللذين بهما هوصالح للآلية لها، وبسبب انتفائهما ينتفي مبدئيّة النفس لصورته، وحفظها لمزاجه ـ زالت العلاقة بينهما. وعلى التقادير، فزوال العلاقة، لايستلزم فساد ذات المتعلّق أي النفس كما مرّ وجهه، بل لايمكن الاستلزام هنا، حيث إنّ استلزام زوال العلاقة لزوال المتعلّق، أي النفس، إنّما يمكن إذا كان المتعلّق متعلّق القوام بالمتعلّق به الفاسد، أي البدن، وإذ ليس فليس.

وبما قرّرنا لك بطوله، تلخّص لك أنّ ماقالوه، من أنّ النفس تحدث بحدوث البدن، معناه أنّ البدن بهيئة مخصوصة وصورة مخصوصة علّة مهيّئة معدّة لحدوث النفس متعلّقة به، فتحدث النفس متعلّقة به، ويكون المستعدّ لذلك هوالمادّة البدنيّة الباقية، والمعدّ له هوالصورة المخصوصة الزائلة بحدوث النفس. فظهر معنى قولهم: إنّ البدن علّة بالعرض للنفس، فإنّ العلّة المعدّة علّة بالعرض مطلقاً لو نسبت عليّتها إلى حدوث النفس أوّلاً وبالذات، فكيف إذا نُسبت تلك العليّة إلى تعلّقها بالبدن أوّلاً وبالذات وإلى حدوثها ثانياً وبالعرض، كما فيما نحن فيه. وهذا إذا نسبت العليّة إلى الصورة المخصوصة الفائضة على البدن، التي كانت علّة معدّة لحدوث النفس متعلّقة بالبدن. وكذلك إذا نسبت العليّة إلى المادّة البدنيّة، حيث إنّ تلك المادّة علّة قابليّة أوّلاً وبالذات لتعلّق النفس بها، وثانياً وبالعرض لوجود النفس.

وتلخّص لك أيضاً معنى ماقالوه، من أنّ النفس لاتفسد بفساد البدن، حيث إنّ ذلك الفساد لايتصوّر بالنسبة إلى المادّة البدنيّة الباقيّة بعينها، بل يتصوّر بالنسبة إلى صورها وأنّ أولى المراتب البدنيّة، أي الصورة الأخلاطيّة، علّة معدّة لحدوث النفس متعلّقة بها، كما أنّها علّة معدّة لحدوث المرتبة الأُخرى بعدها، أي الصورة المنويّة وهكذا كلّ صورة سابقة علّة معدّة للاحقة منها، والنفس باقية بعينها في تلك المراتب الأُخرى، ولا يقدح انعدام العلّة المعدّة مطلقاً حين وجود معلولها سواء فرضت علّة معدّة لوجود النفس أولعلاقتها بالبدن، كما فيما نحن فيه، إذ العلّة المعدّة مايجوز بل يجب انعدامها حين وجود معلولها، ويتوقّف وجود معلولها على عدمها الطارئ على وجودها، فلاتفسد النفس حينئذ بفساد تلك المرتبة من البدن، بل يجب وجود النفس حينئذ، وحيث إنّ النفس فيما بعد تلك المرتبة الأُولى من المراتب الأُخرى إلى تمام البدن، وإلى حلول الأجل باقية بعينها، وبينها وبين البدن علاقة منشؤها نوع علّية واحتياج بينهما كما ذكرنا، وتلك العلاقة وإن كانت تزول وتفسد بفساد البدن كما ذكرنا وجهه، لكن زوالها لايستلزم زوال ذات النفس المتعلّقة بالبدن كما بيّنا وجهه، بل لايمكن الاستلزام هنا، إذ زوال العلاقة بين شيئين بزوال المتعلّق به كالبدن هنا إنّما يمكن أن يستلزم زوال المتعلّق كالنفس هنا، إذا كان المتعلِّق متعلّق القوام بالمتعلّق به وإذ ليس فليس.

فيظهر أنّه بفساد البدن لاتفسد ذات النفس، بل تكون باقية بعد خراب البدن أيضاً بعلّتها الموجدة لها المبقية إيّاها الباقية التي لايطرأ عليها الزوال والفساد.

وظهر الجواب مفصّلاً عن ذلك الاعتراض المورد هنا بحيث انحسمت مادّته، إلاّ أنّه بما ذكرنا من الجواب إنّما يظهر أنّه يمكن بقاء النفس بعد فساد البدن، ولايجوز أن يكون خراب البدن سبباً لفساد النفس.

وأمّا أنّه لايمكن فساد النفس مطلقاً من جهة ذاتها، فيدلّ عليه الدليل الثاني الذي ذكره الشيخ في الكتابين. فلذا ذكره بعد الدليل الأوّل ليتمّ بالدليلين ماهو المقصود من عدم إمكان طريان الفساد على النفس، لامن جهة فساد البدن ولامن جهة ذاتها.

وأمّا عدم إمكان طريان الفساد عليها من غير جهة البدن وذاتها مثل جهة أمرآخر يكون فساده مستلزماً لفسادها، فكأنّه مبنيّ على الظهور، إذ ليس يتصوّر هنا أمر كذلك،

فلذا لم يتعرّض الشيخ له، وأورد الدليلين، وأورد الثاني عقيب الأوّل، حيث إنّه بمجموعهما مع ملاحظة ظهور أن ليس هنا أمر آخر يمكن أن يكون منشأً لفساد النفس، يتمّ المقصود، وهو وجوب بقاء النفس بعد خراب البدن.

والمحصّل أن طرق تطرّق الفساد إلى النفس منسدّة كلّها.

أمّا من جهة الفاعل، فلأنّ المفروض بقاؤه.

وأمّا من جهة ذاتها، فلعدم قبولها الفساد كما مرّ.

وأمّا من جهة البدن، فلعدم كون فساده منشأً لفسادها.

وأمّا من جهة غير ذلك فلكون المفروض انتفاؤه فحيث انسدّت طرق تطرّق الفساد إليها، وكانت علّتها الموجدة المبقية لها باقيّة، وجب بقاؤها.

ثمّ إنّه بما ذكرنا كما يحصل الجواب عن اعتراض الإمام بالوجهين، إذا أُورد على دليلي الشيخ، كذلك يحصل به الجواب عنه إذا أُورد على ما ذكرنا أوّلاً من الدليل على بقاء النفس، وكذا إذا أُورد على مانقلنا عن أفلاطون من الدليل إن أمكن الإيراد.

وحيث أطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه عزيز المرام دقيق المنال عند أُولي الأفهام، فلنرجع إلى تحقيق القول فيما ذكروه، من الجواب عن اعتراض الإمام، وتوجيهه بقدر الإمكان، فلنتكلّم أوّلاً في الجواب الذي ذكره المحقّق الطوسي ﷺ وقد نقلناه سابقاً.

في تحرير جواب المحقّق عن اعتراض الإمام

فنقول: قوله ﷺ: «والجواب أنّ كون الشيء محلاًّ لإمكان ماهو مبائن القوام له، أو لإمكان فساده غير معقول، فإنّ معنى كون الجسم محلاًّ لإمكان وجود السواد، هو تهيّؤه لوجود السواد فيه، حتّى يكون حال وجود السواد مقترناً به، وكذلك في إمكان الفساد، ولذلك امتنع أن يكون الشيء محلاًّ لإمكان فساد ذاته، فالبدن ليس بمحلّ لإمكان حدوث النفس من حيث هو مبائن لها، ولا لإمكان فسادها أيضاً» واضح، وملخّصه أنّ الشيء لايمكن أن يكون محلاًّ لإمكان حدوث ما هو مبائن القوام عنه، ولا محلاًّ لإمكان فساده عنه، فلايكون البدن محلاًّ لإمكان حدوث النفس فيه، من جهة كونها مبائنة القوام عنه، ولا لإمكان فسادها عنه من هذه الجهة. وقد مضى أيضاً مايتّضح به شرحه.

وقوله: «بل إنّما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس، محلّاً لإمكان وتهيّؤ لحدوث صورة إنسانيّة تقارنه وتقوّمه نوعاً محصّلاً، ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلاّ مع ما هو مبدؤها القريب بالذات، أعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيّئه ذلك مبدأ الصورة المقارنة المقوّمة إيّاه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط، وزال بذلك الحدوث ذلك الإمكان والتهيّؤ عن البدن، إذ زال عنه ما كان البدن محلّاً لإمكان حدوث النفس، أعني الهيئة المخصوصة».

كأنّه أراد أن يبيّن به أنّ البدن، وإن لم يمكن أن يكون محلّاً لإمكان حدوث النفس ووجودها، ولالإمكان فسادها عنه، من حيث إنّ النفس مباينة الذات والقوام عنه، إلاّ أنّ البدن يمكن أن يكون محلّاً لذلك من حيث هي مرتبطة به نوع ارتباط، وبينهما علاقة خاصّة، أي محلّاً لذلك من حيث هي مرتبطة به نوع ارتباط، وبينهما علاقة خاصّة، أي محلّاً لإمكان حدوث النفس ووجودها، ولا لإمكان فسادها عنه، من حيث إنّ النفس مباينة الذات والقوام عنه، إلاّ أنّ البدن يمكن أن يكون محلّاً لإمكان حدوث تعلّقها به، ولإمكان فساد تعلّقها عنه، لكن حدوث التعلّق هنا مستلزم لحدوث ذات النفس ووجودها، بخلاف فساد التعلّق، فإنّه غير مستلزم لفساد ذات النفس.

فبيّن أوّلاً كيفيّة كون البدن محلّاً لإمكان تعلّق النفس به، حيث يكون محلّاً أوّلاً وبالذات لإمكان حدوث ما هو متعلّق القوام به، أي الصورة النوعية الإنسانيّة، وثانياً وبالعرض لإمكان تعلّق النفس التي هي المبدأ القريب لتلك الصورة، فقال: بل إنّما كان مع هيئة مخصوصة ـ إلى آخره ـ وحاصله: أنّه إنّما كان البدن أي مادّة الأجزاء الأخلاطيّة مع هيئتها المخصوصة وصورتها الأخلاطية الموجودة قبل حدوث النفس محلّاً لإمكان وتهيّؤ لحدوث صورة إنسانيّة متعلّقة القوام به، تقارنه وتقوّمه نوعاً محصّلاً، ولم يكن وجود تلك الصورة فيه ممكناً إلاّ مع ما هو مبدؤها القريب بالذات، بل الحافظ لمزاج البدن أيضاً أعني النفس، فكانت المادّة البدنيّة الأخلاطية بإعداد تلك الهيئة التي هي العلّة المعدّة لها مستعدّة أوّلاً وبالذات لحدوث صورة إنسانيّة فيها، وثانياً وبالعرض لحدوث نفس تكون هي علّة قريبة لتلك الصورة الإنسانية، فحصل بحسب استعداد البدن وتهيّئه تلك الصورة الإنسانيّة فيه. وكذا النفس التي هي المبدأ القريب لها، وزالت أيضاً تلك الهيئة

المخصوصة لكونها علّة معدّة لذلك، والعلّة المعدّة يجوز، بل يجب زوالها عند حـدوث معلولها.

وأيضاً من المعلوم أنّ الصورة الأخلاطية تزول عند حصول الصورة الإنسـانيّة، أي الصورة المنويّة التي هي أوّل مراتبها، وحصل الارتباط بين النفس والبدن ذلك الارتباط، فكان ذلك الاستعداد منسوباً أوّلاً وبالذات إلى حدوث تلك الصورة، وثانياً وبالعرض إلى حدوث النفس، وزال بذلك الحدوث، أي حدوث الصورة والنفس ذلك الإمكان والتهيّؤ عن البدن، إذ زال عنه ما كان علّة مهيّئة معدّة له، أي الصورة الأخلاطيّة التي علّة مـعدّة لاستعداد البدن لإمكان حدوث النفس، بل لحدوثها وحدوث تلك الصـورة الإنسـانيّة جميعاً.

وأيضاً ليس المراد بالإمكان هنا الإمكان الذاتي، الذي تبقى مع حدوث الحادث، بل الإمكان الاستعدادي الذي هو عبارة عن كون الشيء بالقوّة القريبة إلى الفعل، وهذه القوّة لاتجتمع مع فعليّة ذلك الشيء الحادث، بل تزول فيزول بسببها ذلك الإمكان والتهيّؤ عن البدن.

وقوله: «فبقي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة به، وزوال ذلك الارتباط عنه، وامتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مبائن عنه».

كأنّه أراد أن يبيّن به أنّ البدن وإن كان لأجل كونه محلاً بالذات لإمكان حدوث تلك الصورة النوعيّة فيه محلاً بالعرض لإمكان حدوث نفس هي مبدأ قريب لتلك الصـورة متعلّقة بالبدن، لكنّه لأجل كونه محلاً بالذات لإمكان فساد تلك الصورة عنه، لايمكن أن يكون محلاً مطلقاً ولو بالعرض لإمكان فساد ذات ذلك المبدأ القريب، أي النفس، بل إنّما يمكن أن يكون محلاً لزوال ارتباط النفس به ذلك الارتباط عنه، وزوال ذلك الارتباط بزوال البدن، لايستلزم زوال ذات النفس المرتبط بالبدن كما مرّ وجهه، بل لايمكن ذلك، حيث إنّ زوال الارتباط بزوال المرتبط به كالبدن هنا إنّما يمكن أن يستلزم زوال المرتبط كالنفس هنا، إذا كان المرتبط متعلّق القوام بالمرتبط به، وإذ ليس فليس.

فليس البدن حاملاً لإمكان فساد النفس مطلقاً، ولافساده مستلزماً لفسادها. وهذا هو حاصل مقصوده، حيث قال: «فبقي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة ـ إلى آخره ـ»، أي

فحيث كان البدن أوّلاً محلاً لإمكان حدوث الصورة النوعيّة أوّلاً وبالذات، ولإمكان حدوث النفس متعلّقة به نوع تعلّق وارتباط، كما ذكر ثانياً وبالعرض، وحدثت الصورة والنفس وزال ذلك الإمكان والهيّؤ عن البدن بزوال ما هو العلّة المعدّة لذلك، أعني تلك الهيئة المخصوصة، ولأنّ فعليّة الممكن الحادث تستلزم زوال إمكانه أعني كونه بالقوّة. فبقي أن تكون تلك المادّة البدنيّة الباقية بعينها مع هيئة مخصوصة أُخرى، غير الهيئة الأُولى المعدّة لاستعداد الحدوث مستعدّة لإمكان الفساد، أي فساد ما حدث أوّلاً بحيث كانت العلّة القابلة لذلك هي تلك المادّة البدنيّة الباقية وتلك الهيئة الأُخرى الحاصلة هنا علّة معدّة لها، فتزول تلك العلّة المعدّة حين فعليّة الفساد، والمادّة باقية مع فساد ذلك الفاسد عنها. وهذا الاستعداد لإمكان الفساد إنّما يمكن أن يكون استعداداً لفساد ما هو متعلّق القوام بتلك المادّة أعني الصورة الإنسانيّة، وامتنع أن يكون استعداداً لفساد ما هو مبائن القوام عنه، أي النفس، بل إنّما يكون استعداداً لفساد الارتباط الذي بينه وبينها، حيث كانت أوّلاً مبدءاً قريباً لتلك الصورة النوعيّة، وقد زالت عنها حينئذ هذه المبدئية لزوال ما هي مبدأ له.

وبما وجّهنا كلامه اندفع عنه الإيراد بأنّ الحامل لإمكان الفساد، يجب أن يكون هو بعينه حاملاً لإمكان الحدوث، كما هو المقرّر عندهم، ودلّ عليه كلام الشيخ في *الشفاء* كما نقلناه، وهنا ليس الأمر كذلك، إذ المفروض أنّ حامل إمكان الحدوث هوالبدن مع هيئة مخصوصة، والمفروض أنّ تلك الهيئة قد زالت، فيكون البدن مع هيئة أُخرى غير الأُولى حاملاً لإمكان الفساد، ولاشكّ أنّ البدن الحامل للإمكان بهذا الاعتبار غير البدن بالاعتبار الأوّل.

وبيان الاندفاع أنّ الحامل للإمكانين في الحالتين، هوالمادّة البدنيّة الباقية بعينها في الحالتين. وأمّا الهيئتان فهما علّتان معدّتان، ليستا بحاملتين، ولا من أجزاء الحامل، حتّى يكون الحامل متعدّداً أوغير باق، فتدبّر.

ثم إنّه بما حرّرنا كلامه ﵀، ظهر الجواب عن اعتراض الإمام، وأنّه هوالجواب الذي فصّلناه سابقاً إلاّ أنّه ﵀ زاد بياناً له.

فقال: بعد ذلك فإذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس، من حيث

صورة أو مبدأ صورة، لامن حيث هي موجودة مجرّدة، وليس بشرط في وجودها، والشيء إذا حدث فلايفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه، كالبيت فإنّه يبقى بعد موت البنّاء الذي كان شرطاً في حدوثه، وربّما يتوهّم منه أنّه حمل اعتراض الإمام على وجهين:

الأوّل من جهة احتمال كون البدن علّة قابليّة للنفس، وحاملة لإمكان حدوثها وفسادها.

والثاني من جهة احتمال كون البدن شرطاً بالمعنى المصطلح لحدوث النفس، فتنتفي هي بانتفائه، كما هو شأن الشرط والمشروط به.

وانّه حيث أجاب عن الاعتراض بالوجه الأوّل كما بيّناه، شرع في بيان الجواب عنه على الوجه الثاني، بأنّه يجوز أن يكون البدن مع هيئة مخصوصة شرطاً في حدوث النفس، وأن لاتفسد بفساد البدن، كما في البنّاء والبيت.

وهذا التوهّم باطل، لأنّ الشرط بالمعنى الخاصّ المصطلح كما سبق بيانه، هو ما يتوقّف وجود مشروطه على وجوده، وينتفي مشروطه بانتفائه، فكيف يصحّ ادّعاء خلاف ذلك. وأيضاً كيف يصحّ التمثيل المذكور، فإنّ البنّاء ليس شرطاً في وجود البيت، حيث إنّ التحقيق أنّ البنّاء ليس شرطاً في وجود البيت، ولا علّة لقوامه، بل إنّ البنّاء علّة لوجود حركة خاصّة صادرة منه، وتلك الحركة علّة معدّة لوجود البيت، فلذا يبقى البيت بعد انعدام تلك الحركة بل بعد انعدام ذات البنّاء أيضاً، وإن اجتمع وجوده مع وجوده أيضاً، لكن لايجتمع وجوده مع وجود تلك الحركة.

وهذا الذي ذكرناه موافق لما حقّقه الشيخ في إلهيات الشفاء في فصل في الفرق بين العلل الحقيقية والعلل بالعرض، كما يظهر على من راجع إليه.[1]

فعلى هذا فالظاهر منه أنّه حمل اعتراض الإمام على الوجه الأوّل خاصّة، وحمل الشرط في كلامه على ماله مدخل في وجود النفس في الجملة، وإن كان على سبيل القابليّة لها أوعلى سبيل كونه علّة معدّة لها، فأطلق اسم الشرط على البدن متابعة للإمام في ذلك، فقال: إنّ هذا الاشتراط والمدخليّة،

---

١ ـ راجع *الشفاء*، الإلهيات: ٢٥٧-٢٦١.

إن كان من جهة مادّة البدن وكون البدن بمادّته حاملاً لإمكان حدوث النفس وفسادها، فقد عرفت حاله، حيث بيّن فيما سبق أنّ البدن بمادّته القابلة، وإن كان يمكن كونه حاملاً لإمكان حدوث النفس بالعرض، لكنّه لايمكن أن يكون حاملاً لإمكان فسادها مطلقاً.

وإن كان من جهة الهيئة المخصوصة البدنيّة، فهذا أيضاً لايضرّنا، لأنّه يجوز أن يكون البدن مع هيئة مخصوصة شرطاً، أي علّة معدّة لحدوث النفس من جهة ارتباطها بالبدن، أي من حيث كونها صورة بدنيّة، كما في المرتبة المنويّة، حيث إنّه لايطلق على النفس في تلك المرتبة اسم النفس، بل اسم القوّة والصورة كالصورة المعدنيّة، وإن كانت النفس حينئذ مغايرة للصورة النوعيّة المنويّة لكونها متعلّقة القوام بتلك المادّة، بخلاف النفس، أومن حيث كونها مبدءاً قريباً للصور النوعيّة كما في المراتب الأُخر المتأخّرة عن تلك المرتبة الأُولى، لامن جهة كون النفس مبائنة القوام عن البدن، ومن حيث هي موجودة مجرّدة، فإنّ النفس من هذه الحيثيّة ليس البدن ممّا له مدخل في وجودها حتّى على سبيل كونه علّة معدّة لها أيضاً، لكونه مبائن القوام عنها، والشيء كالنفس إذا حدث فلايفسد بفساد ما هو شرط وعلّة معدّة لحدوثه، كالبدن بتلك الهيئة المخصوصة، إذ المفروض كون ذلك الشرط علّة معدّة لحدوثه وشأن العلّة المعدّة أن يجوز بل يجب انعدامها مع وجود معلولها كما هو المقرّر عندهم، فلا يضرّنا انتفاء الشرط هنا حتّى لوكان الشرط أي البدن مع تلك الهيئة المخصوصة شرطاً وعلّة معدّة لحدوث النفس ووجودها من حيث هي ذات موجودة مجرّدة مبائنة القوام للبدن، فكيف إذا كان شرطاً لحدوث تعلّقها بالبدن وارتباطها به كما ذكرنا، وهذا كالبيت فإنّه يبقى بعد موت البنّاء الذي هو شرط في حدوثه، حيث إنّ البنّاء بحركته الخاصّة منه، أي من حيث كونه بنّاءاً ومن حيث وصف البنّائيّة لامن حيث ذاته شرطاً وعلّة معدّة لوجود البيت، ويبقى البيت بعد موت البنّاء، أي بعد زوال وصف البنّائيّة عنه، أو بعد انعدام ذاته الذي كان منشأً لانعدام ذلك الوصف عنه.

وعلى هذا التوجيه فيكون هذا الكلام منه زيادة بيان للجواب، وتأكيداً لما سبق منه و يكون هو ﷺ غير متعرّض للجواب عن الاعتراض على احتمال كون البدن شرطاً

مصطلحاً لحدوث النفس.

والجواب عنه ما ذكرناه سابقاً.

ثمّ إنّه ﷺ قد زاد في البيان فقال: فإن قيل: لِمَ استوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة، فساد مبدأ ذلك، وما الفرق بين الأمرين؟

قلنا: لأنّ مايقتضي حدوث معلول ما فإنّما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها، وما يقتضي فساد معلول لايقتضي فساد العلل، بل يكفيه شرط ما ولوكان عدميّاً، وشرحه واضح. وكأنّ غرضه ﷺ من ذلك أنّه كما لايمكن أن يكون البدن علّة حاملة لإمكان فساد النفس، كذلك لايمكن أن يكون فساد الصورة الإنسانيّة التي هي معلولة للنفس منشأً لفساد النفس التي هي علّتها، حيث إنّ وجود المعلول وإن كان يتوقّف على وجود جميع علله بشرائطها، لكن انعدام المعلول لايستلزم انعدام جميع علله، بل يكفي فيه انعدام شرط ما ولوكان عدميّاً.

فبذلك يمكن انعدام تلك الصورة مع بقاء مبدئها القريب، أي النفس. مع أنّ وجود النفس وبقاءها مستندان إلى العلل التي هي باقية. فبذلك تمّ الجواب عن الاعتراض، واتّضح كمال الاتّضاح، وظهر أنّ فساد البدن لايمكن أن يكون منشأً لفساد النفس، مع أنّه اتّضح بدليل آخر كما سبق ذكره، أنّه لايمكن أن يطرأ عليها الفساد من جهة ذاتها أو من جهة أُخرى، فثبت المقصود، وهو امتناع طريان الفساد على النفس الإنسانيّة مطلقاً، وهذا الذي ذكرناه هو غاية توجيه كلام المحقّق الطوسي ﷺ والله تعالى أعلم.

في التكلّم فيما قاله صدر الأفاضل من الجواب عن الاعتراض

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام فلنتكلّم فيما قاله صدر الأفاضل من الأجوبة عن الاعتراض كما نقلنا كلامه سابقاً، فنقول: إنّه ممّا يلوح عليه آثار الإجمال والإهمال، وعلى تقدير كونه متضمّناً لتحقيق الحال ودفع الإعضال فهو ممّا يعسر علينا دركه، حيث إنّ ماذكره في جوابه الأوّل الذي قال: «إنّه مما سنح له في سالف الأزمان على طريقة أهل النظر»، لايدلّ إلاّ على أنّ النفس الإنسانيّة، مجرّدة من حيث كونها ذاتاً عقليّة ومادّية من

حيث كونها متصرّفة في البدن، وأنّها مجرّدة من حيث الذات، مادّية من حيث الفعل، وأنّها من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله، وأمّا من حيث حقيقتها أومبدأ حقيقتها، فغير مسبوقة باستعداد البدن إلاّ بالعرض، ولافاسدة بفساده، ولايلحقها شيء من مثالب المادّيات إلاّ بالعرض، وهذا ممّا لاكلام فيه.

لكنّه لايتبيّن منه أنّها من جهة مسبوقيّتها باستعداد البدن بالعرض، كيف استلزم استعداد البدن لها بالعرض، وجود ذاتها، ولم يستلزم ذلك الاستعداد فساد ذاتها. وماالفرق بين الأمرين؟ مع أنّه اعترف أنّها من جهة المسبوقيّة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله. اللّهم إلاّ أن يوجّه ذلك بما يؤول إلى جواب المحقّق الطوسي، وإلى ما فصّلناه من الجواب.

ثمّ إنّ ماذكره ثانياً بقوله: «وأمّا الذي نراه الآن في تحقيق الحال، فهو أنّ للنفس الإنسانيّة مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الأمر والتدبير: «**قل الروح من أمر ربّي**»[١] وبعضها من عالم الخلق والتصوير: «**ولقد خلقناكم ثمّ صوّرناكم ثمّ قلنا للملائكة اسجدوا**»،[٢] فالحدوث والتجدّد، إنّما يطرءان لبعض شأنها».

فهو أيضاً ممّا لاكلام فيه، لافي كونها ذات نشآت، ولافي أنّ الحدوث والتجدّد يطرءان عليها من جهة كونها من عالم الخلق والتصوير و من جهة تعلّقها بالبدن تعلّق التصرّف والتدبير.

إلا أنّ قوله: «فنقول: لمّا كانت للنفس ترقّيات وتحوّلات من نشأة أُولى إلى ثانية وإلى مابعدها، فإذا ترقّت وتحوّلت من عالم الخلق إلى عالم الأمر، يصير وجودها وجوداً عقليّاً إلهياً لاتحتاج إلى البدن وأحواله واستعداده، فزوال استعداد البدن إيّاها لايضرّها دواماً وبقاءاً، إذ ليس حال النفس في أوّل حدوثها كحالها عند الاستكمال، ومصيرها إلى العقل الفعّال، فهي بالحقيقة جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء».

إن أراد به أنّ النفس في أوّل حدوثها مادّية بحسب الذات، وتصير عند استكمالها مجرّدة، فهو مع كونه خلاف ماتقرّر عندهم، يستلزم انقلاب ذاتها من المادّية إلى التجرّد وهذا باطل.

---

١ ـ الإسراء: ٨٥.
٢ ـ الأعراف: ١١.

وإن أراد أنّها في جميع الحالات مجرّدة بحسب الذات، مادّية بحسب الفعل والتصرف في المادّي، إلاّ أنّ كمالاتها الذاتيّة التي هي منشأ الحكم بتجرّدها عند حدوثها، وفي بعض مراتبها أقلّ منها عند استكمالها، وهي عند الاستكمال أكثر، حتّى أنّها بذلك يصير وجودها وجوداً عقليّاً، ويظهر عند العقل أنّها مجرّدة، فهو مسلّم، لكن ما ذكره: «من أنّها عندالاستكمال لاتحتاج إلى البدن وأحواله واستعداده»، إن أراد أنّها حينئذ يزول تعلّقها عن البدن واحتياجها إلى أحواله واستعداده، وقد كانت قبل ذلك متعلّقة به محتاجة إليه، وإلى استعداده وأحواله حتّى يحصل له الاستكمال، والحاصل أنّها عند الاستكمال، غير متعلّقة بالبدن أصلاً، حتّى يستلزم فساد البدن لفسادها، بل باقية بذاتها، فزوال استعداد البدن لايضرّها دواماً وبقاءاً.

فيرد عليه أنّه كيف صار استعداد البدن ايّاها منشأً لاستكمالها الذي هو منشأ لقطع تعلّقها عن البدن، ولم يصر زوال ذلك الاستعداد منشأً لفساد ذاتها ولو بالعرض، مع أنّه كان قبل ذلك استعداد البدن منشأً لحدوثها ولوجود ذاتها ولو بالعرض، ولم يكن ذاتها قبل ذلك مادّية بحسب الذات وبعد الاستكمال مجرّدة بحسب الذات، حتّى يمكن أن يكون استعداد البدن قبل ذلك منشأً لوجود ذاتها لأجل كونها مادّية، ولا يمكن أن يكون هو حين الاستكمال منشأً لفساد ذاتها لكونها مجرّدة حينئذ.

اللّهمّ إلاّ أن يكون أراد أنّها حين حدوثها، وإن كانت مجرّدة بالذات، لكنّها محتاجة إلى البدن في أفعالها، فلذلك استلزم استعداده إيّاها لحدوث ذاتها لأجل المناسبة التي بينهما، وأمّا هي بعد الاستكمال، فكما كانت مباينة الذات للبدن، كذلك تصير مباينة له بحسب الأفعال أيضاً، فلا مناسبة ولا ارتباط بينهما بوجه، حتى يصير زوال استعداده منشأً لفساد ذاتها، وعلى هذا، وإن امكن أن يكون لما ذكره وجه، إلاّ أنّه يرد عليه أنّه على هذا التوجيه يرجع إلى الجواب الذي ذكره المحقّق الطوسي، وفصّلنا بيانه، فليس جواباً آخر كما هو ظاهر كلامه.

وأيضاً نقول: إنّه يكفي لعدم استلزام زوال استعداد البدن لزوال النفس من حيث الذات، كونها مباينة للبدن بحسب الذات كما بيّناه، فاعتبار كونها مباينة له بحسب الفعل أيضاً ـ مع أنّه غير واضح ـ ممّا لااحتياج إليه في إثبات المطلوب، وإن كانت المباينة

بذلك أتمّ وعدم الاستلزام أظهر.

كيف ولو قيل بأنّ المباينة بحسب الفعل التي منشؤها الاستكمال المذكور، لها مدخل في عدم ذلك الاستلزام، وفي بقاء النفس، لكان الدليل على بقاء النفس مخصوصاً بالنفس التي حصل لها الاستكمال، ولايجري في النفوس التي لم يحصل لها الاستكمال، والحال أنّ ظاهر كلام من أقام الدليل على عدم فساد النفس بفساد البدن، هوالعموم بحيث يشمل النفوس الغير الكاملة أيضاً كنفوس الصبيان والبُلْه والمجانين وأمثالها.

اللّهمّ إلاّ أن يكون قد أشار بذلك إلى أنّ هذا الدليل على بقاء النفس إنّما يجري في بقاء نفوس المستكملين في كمالاتها دون غيرهم كما سيأتي أنّ بقاء نفوس غير المستكملين محلّ خلاف بين الحكماء، إلاّ أنّ هذه الإشارة أيضاً فيها شيء،لأنّه في*الشواهد الربوبيّة* قال ببقاء نفوس غير المستكملين أيضاً، كما يظهر على من راجع كلامه، والحال أنّ عمدة الدليل عندهم على بقاء النفس الإنسانيّة، هو هذا الدليل الذي هو على توجيه مخصوص بالمستكملين، وكفاك شاهداً على قوله ببقاء نفوس غيرالمستكملين أيضاً ماتقلنا عنه سابقاً في جواب ذلك الاعتراض، حيث قال: فالجواهر النطقيه بعد وجودها وتجرّدها عن الموادّ، هي كسائر المفارقات الصوريّة لاضدّ لها، إذلا قابل لها فتبقى ببقاء مبدئها ومعيدها، ولولم يكن فيها من المميّزات إلاّ شعور كلّ منها بهويّتها لكفى، فضلاً عن الصفات والملكات والأنوار الفائضة عليها من المبادئ، وسيأتي إن‌شاءالله تعالى تحقيق القول في ذلك في موضع يليق به.

وإن أراد أنّها حين الاستكمال أيضاً يبقى تعلّقها بالبدن ولو كان تعلّقاً ضعيفاً، ثمّ يزول بعد ذلك بسبب ما هو منشأ لزوال التعلّق، فيرد عليه أنّه على هذا يبقى تعلّقها به عند الاستكمال أيضاً. فكيف لم يصر فساد البدن بعد ذلك منشأ لفساد ذاتها، ولو بالعرض، كما كان في ابتداء التعلّق منشأ لحدوث ذاتها ولو بالعرض.

وقوله: ومثالها كالطفل وحاجته إلى الرحم أوّلاً والاستغناء عنه أخيراً، وكمثال الصيد والحاجة في اصطياده إلى الشبكة أوّلاً والاستغناء في بقائه عنها أخيراً، ففساد الرحم والشبكة لاينافي بقاء المولود والصيد ولايضرّه.

هذا المثال إن كان مثالاً لما كان بصدده في السابق من أنّ استعداد البدن في الابتداء كان

منشأ لحدوث النفس، وأنّ زواله في الانتهاء لايضرّ بقائها، فهو غير منطبق على الممثّل، حيث إنّ البدن علّة قابليّة مستعدّة، والرّحم والشبكة ليستابعلّتين قابليّتين، بل هما بالشرط بالمعنى المصطلح أشبه.

وإن كان مثالاً لأنّ البدن يمكن أن يكون شرطاً لوجود النفس أولتعلّقها بالبدن في الابتداء، وأنّ زوال الشرط بعد ذلك لايضرّ بقاءها، فهو ـ مع كونه خلاف ما كان بصدد بيانه أوّلاً حيث إنّ كلامه في كون البدن علّة قابليّة لحدوث النفس، لافي كونه شرطاً له بالمعنى المصطلح ـ يرد عليه: أنّا لانسلّم أنّ الشرط في وجود الطفل واصطياد الصيد، هو خصوص الرّحم والشبكة من حيث خصوصيّتها، بل الشرط هناك أمر كلّي ينحصر في أفراد، والرّحم والشبكة من جملة أفراده، فلذا لاينعدم المشروط بانعدام شرط على الخصوص. نعم لوانعدم ذلك الأمر الكلّي من حيث جميع أفراده، انعدم المشروط.

والحاصل أنّ الشرط أوّلاً في وجود الطفل هو الرَّحِم، ثمّ ينعدم هو ويخلفه شرط آخر، وهو حصول حالة خاصّة ومكان خاصّ و هواء خاصّ ونحو ذلك، به يبقى الطفل، وهكذا إلى أن ينعدم الشرط بكلّيته فينعدم وجود الطفل.

وكذلك الشرط أوّلاً في اصطياد الصيد هوالشبكة، ثمّ يخلفها وينوب عنها أمر آخر من آلة أُخرى كأُنس الصيد بالصيّاد والإنسان وعدم توحّشه عنه، وهكذا إلى أن ينعدم الشرط بكلّيته، فينعدم المشروط، وحينئذ نقول: لوكان الشرط في حدوث النفس هوالبدن مع هيئة مخصوصة من حيث الخصوصية، للزم انعدام المشروط بانعدامه، حيث إنّ معنى الشرط هو ذلك.

وكذلك لوفرضنا أنّ الشرط هناك أمر كلّي حيث يلزم من انعدام الشرط بكلّيته انعدام المشروط.

اللّهمّ إلاّ أن يصار إلى أنّ البدن شرط أوّلاً وبالذات لتعلّقها به، لالوجودها إلاّ بالعرض، وحدوث التعلّق وإن كان يستلزم حدوث المتعلّق إلاّ أنّ فساد التعلّق لايستلزم فساد المتعلّق، كما مرّ بيانه لكنّه ﷺ لم يبيّن ذلك.

ثمّ إنّ ما ذكره ثالثاً بقوله: «ثمّ اعلم أن العلّة المعدّة عند التحقيق علّة بالعرض، وليست علّيتها كعلية العلل الموجبة، حتّى يقتضي زوالها زوال المعلول ـ إلى آخره ـ»، لوامكن

توجيهه بما قررّنا الجواب عن الاعتراض كماسبق ذكره، لأمكن أن يكون له وجه، لكنّه لايكون وجهاً آخر من الجواب كما هو ظاهر كلامه.

وأمّا لوحمل على ما هو ظاهر كلامه، فهو طريق آخر غير ذلك، وفيه شيء، حيث إنّه مع ابتنائه على الحركة في الجوهر، وعلى أنّ صور المراتب البدنيّة باقية بعينها كلّ سابقة في مرتبة لاحقتها، وفيهما مالايخفى.

مبناه على ما ذكره أخيراً بقوله: فإذا بلغت النفس الإنسانيّة في استكمالها وتوجّهاتها إلى مقام العقل، واتّحدت بالعقل الفعّال بعد أن كانت عقلاً منفعلاً، أُطلقت عن المادة والحدثان، وتجرّدت عن القوّة والإمكان، وصارت باقية ببقاء الله سبحانه من غير تغيير وفقدان، ويوافقه في ذلك مانقلنا عنه في الشواهد الربوبيّة.

وهذا هو ماذكره سابقاً في قوله: فإذا ترقّت وتحوّلت من عالم الخلق إلى عالم الأمر ـ إلى آخره ـ وقد عرفت مافيه.

وبالجملة ما ذكره ﵀ ممّا يعسر علينا دركه وفهمه، وعسى أن يفهمه غيرنا وهو ﵀ أعلم.

وحيث بيّنّا كيفيّة فناء بدن الإنسان، وأقمنا الدليل النقلي والعقلي على بقاء نفسه الناطقة، وانتهى الكلام إلى هذا المقام، وخرجنا بالإطناب عمّا هو المرام، فلنعُد إلى ماكنّا بصدده من بيان حال الأجزاء المخصوصة من هذه النشأة الدنيويّة في إمكان البقاء وعدمه.

في بقاء النفوس

فنقول: إنّك إذا تأمّلت فيما ذكرنا من الدليل العقلي على بقاء النفس الناطقة الإنسانيّة أمكنك أن تُجريه في بقاء نفس الجنّ أيضاً إذا قيل: بأنّ نفوسهم أيضاً كنفوس الإنسان مجرّدة عن الموادّ بحسب ذواتها، متعلّقة بأبدانهم نحواً من التعلّق، مرتبطة بها نوعاً من الارتباط والتدبير والتصرّف، وإن كانت أبدانهم مخالفة لأبدان الإنسان، فيظهر لك أنّه بفساد أبدانهم لو فرضنا فسادها، لاتفسد نفوسهم، بل تبقى بعد خرابها أيضاً.

وهذا مع قطع النظر عن أنّ الشرع دلّ على بقاء بعض أنواعهم، أو أصنافهم كالشيطان، حيث دلّ على أنّه من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم.

وكذلك أمكنك أن تجريه في بقاء العقول المجرّدة عن المادّة في ذواتها وأفعالها جميعاً، لو قيل بها، وإن لم نقل بقدمها، بل بحدوثها، بل إنّ جريان ذلك الدليل في العقول أتمّ وأظهر، إذ ليس لها أبدان، ولااحتياج أصلاً إلى المادّة، حتّى بحسب الفعل أيضاً، كي يمكن أن يقال بفسادها بفساد أبدانها، ويجاب بذلك الجواب.

وكذلك أمكنك أن تجريه في الملائكة، سواء قيل بأنّهم عقول مجرّدة عن المادّة مطلقاً، كما هو مذهب بعضهم، أو قيل كما يدلّ عليه ظاهر الشرع، بأنّهم كالإنسان عبارة عن مجموع نفس وبدن، إلاّ أنّ أبدانهم ليست كأبدان الإنسان، بل هي أجسام لطيفة وجواهر نورانية في غاية اللطافة والنورانية، كالأجسام السماوية أو ألطف منها وأنور. وكذلك نفوسهم المتعلّقة بتلك الأجسام في غاية التجرّد والتعقّل والعلم والإدراك.

فيظهر لك أنّه لو فرض انقطاع علاقة نفوسهم عن أبدانهم، بسبب زوال أبدانهم أوبسبب آخر، لكان تبقى نفوسهم بعد ذلك ببقاء موجدهم ومبدعهم الباقي.

وكذلك أمكنك أن تجريه في الأفلاك ومافيها، لو قيل بأنّ لها نفوساً كليّة غير منطبعة فيها، بل مجرّدة متعلّقة بأجرامها نوع تعلّق، فيظهر لك أنّه بفساد أجرامها لوفرض فسادها، لاتفسد نفوسها الكلّية المجرّدة.

وبالجملة انّك إذا تأمّلت فيما تلوناه عليك سابقاً، تبيّن لك أنّ كلّ ماهو مجرّد عن المادّة في ذاته من الموجودات، سواء كان متعلّقاً بها في أفعاله، كالنفس المجرّدة، أو لم يكن متعلّقاً بها فيها كالعقل، إن جوّزنا وجوده، فهو من حيث تجرّده عن المادّة في ذاته ممّا لايطرأ عليه الفساد والزوال من جهة ذاته بذاته، سواء كانت تلك النفس نفساً ناطقة إنسانيّة، أوجنّية أوملكيّة أوفلكيّة، وإنّما الفساد الذي يتصوّر بالنسبة إلى النفس، إنّما هو فساد تعلّقها عن بدنها وعن الجسم الذي هو آلة لها في أفعالها، وبذلك يمكن أن يتأوّل قوله تعالى: «**كلّ نفس ذائقة الموت**»[1] على تقدير أن يراد بكلّ نفس هذا المعنى من النفس. وأن يتأوّل نظائر هذا، ممّا ورد في الكتاب والسنّة، وأنّه لايتصوّر هذا، أي فساد التعلّق أيضاً بالنسبة إلى العقل أصلاً، حيث إنّ المفروض على تقدير جواز وجوده كونه غير متعلّق بالمادّة أصلاً.

وبذلك استبان لك حال المجرّدات من الموجودات، من جملة الأجزاء المخصوصة من العالم في كونها باقية بعد وجودها، بقاءاً مستنداً إلى علّة من خارج، وإن كانت هي في ذواتها ممكنة الوجود والعدم.

---

١ ـ الأنبياء: ٣٥؛ آل عمران: ١٨٥.

في بيان حال المادّيات من الموجودات

وبقي بعد، بيان حال الموجودات المادّية من جملة أجزاء العالم، سواء كانت أجساماً أوصوراً أو أعراضاً، وسواء كانت من جملة الكائنات الفاسدات، أم غيرها، فلنتكلّم في ذلك.

فنقول: إنّ الكائنات الفاسدات منها سواء كانت اجساماً أو صوراً أو أعراضاً، لايخفى أنّ طريان الفساد والزوال عليها من جهة ذواتها ممكن، بل واقع، كما يدلّ عليه المشاهدة والعيان.

وبالجملة لاينكره أحد، ووجهه أنّ موادّها لكونها قابلة لكلا الضدّين، يمكن أن تستعدّ لكون صورة أو هيئة فيها فتتكوّن هي فيها ثمّ تستعدّ لفساد تلك الصورة أوتلك الهيئة، ولطروء ضدّها عليها فتفسد هي، وقد يفسد بذلك الجسم أيضاً لفساد جزئه أي صورته، وأمّا تلك المواد، فلعدم كونها قابلة لفساد نفسها فلا يطرأ عليها الفساد، بل هي باقية في الحالين، فلذلك لاينعدم ذلك الجسم بالمرّة، وقد مرّ بيان ذلك كلّه فيما سبق.

وأمّا غير الكائنات الفاسدات منها كالأفلاك وما فيها من النجوم والكواكب والكرات، فهي وإن كانت ممّا زعمت الفلاسفة بقاءها وأبديّتها وعدم إمكان طروء الفساد عـليها، ولكنّها عند العقل ممّا لامانع من طروء ذلك عليها، لامن جهة ذواتها، ولامن جهة غيرها، فإنّها حيث كانت ممكنة بالذات، يتساوي وجودها وعدمها بالنظر إلى ذواتها، كما لا مانع من وجودها لامانع عندالعقل من امكان فنائها، وانعدام صورها عن موادّها، بل من انعدام موادّها أيضاً وانعدامها بالمرّة.

وكذلك هي حيث كانت مركّبة من مادّة وصورة، كالكائنات الفاسدات، لامانع عـند

العقل من كون موادّها قابلة لكلاالضدّين، فتكون قابلة لكون صورة فيها، فتتكوّن هي فيها، وكذا لفسادها عنها فتفسد عنها، وكذلك لامانع عندالعقل أن يقتضي العلم بالأصلح أن يخلق ضدّ صورها، فيطرأ عليها ضدّها، فتنعدم صورها وتفسد.

وما ذكره الفلاسفة من الوجوه الدالّة عندهم على عدم إمكان طروء الفساد عليها كلّها وجوه ضعيفة، مبنيّة على أُصول غير ثابتة، لايكاد يتمّ التمسك بها في ذلك. مثل ماذكروه من أنّها قديمة، وماثبت قدمه امتنع عدمه، كما مضى دليله. فإنّ ذلك مبنيّ على قدم العالم، أو على قدم خصوص الأفلاك ومافيها، وقد ثبت بطلان ذلك، بل الحقّ أنّ العالم بجميع أجزائه حتّى الأفلاك ومافيها حادثة حدوثاً دهريّاً كما بيّناه في رسالة موضوعة لذلك، فليرجع إليها.[1]

ومثل ما ذكروه من أنّ الكائن الفاسد، يجب أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم، والأفلاك ومافيها لوجود مبدأ ميل مستدير فيها، لايمكن أن يكون فيها مبدأ ميل مستقيم، للتنافي بين الميلين، وإذا لم يمكن أن يكون فيها مبدأ ميل مستقيم، فلايمكن أن يطرأ عليها ماهو لازم ذلك من التغيّر والفساد.

ولذلك فرّعوا على عدم إمكان الحركة المستقيمة فيها، وكذا على أنّ الحركة المستقيمة لوجاز عليها لجاز أن تكون إلى فوق وسفل أيضاً، وقد ثبت عندهم أنّ المحدّد لذلك، هوالفلك، فيلزم أن يقع الحركة المستقيمة إلى جهةٍ محددّها. أي الفلك الذي فرض فساده، فيلزم وقوعُ الحركة إلى جهة من غير محدّد لتلك الجهة، عدمَ إمكان قبولها لطروء الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف، وأمثال ذلك ممّا لايمكن حصوله إلاّ بالحركة.

ومثل ماذكروه من عدم إمكان ضدّ لصور الأفلاك، فكيف يطرأ عليها الفساد الذي هو يكون بطروء أضدادها عليها. وأنّ موادّها مخالفة بالنوع لموادّ الكائنات الفاسدات، فلاتقبل فساد صورها عنها ونحو ذلك ممّا ذكروه في كتبهم، فإنّ ذلك كلّها وجوه ضعيفة فاسدة، كما هو مبيّن في كتب أهل الشرع من العلماء. ونحن أيضاً في تعليقاتنا على *الشفاء* قد بيّنا فساد تلك الوجوه بمالا مزيد عليه، فليطالع ثمّة.

غاية الأمر أنّ موادّها وصورها لكونها مخالفة من بعض الجهات لموادّ العنصريّات

---

١ ـ توجد نسخة هذه الرسالة في مكتبة مدرسة المروي بطهران ومكتبة آيةالله المرعشي بقم.

وصورها، يجوز أن يقتضي العلم بالأصلح بقاءها بعينها، أي بقاء صورها في موادّها في هذه النشأة الدنيوية، ثمّ يقتضي عند قيام الساعة زوالها وانعدامها، أي فساد صورها عنها بخلق أضداد تلك الصور، فتطرأ عليها فتقبل موادّها تلك الأضداد وفساد الصور الأولى.

ولا مانع من ذلك عند العقل، بل إنّ النصوص السمعيّة القطعيّة، دالّة على وقوع الفساد وطروئه عليها، كما دلّت على طروئه على غيرها من الأجسام العنصريّة، كليّاتها وأجزائها وجزئيّاتها، وتلك النصوص في الكتاب والسنّة من الكثرة بحيث لاتكاد تحصى، مثل قوله تعالى:

«يوم نطوى السّماء كطيّ السّجلّ للكتب كما بدأنا أوّل خلق نعيده».[1]

«والسّموات مطويّات بيمينه».[2]

«فإذا نفخ في الصّور نفخة واحدة وحملت الأرض والجبال فدكّتا دكّة واحدة، فيومئذ وقعت الواقعة، وانشقّت السّماء فهي يومئذ واهية، والملك على أرجائها ويحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية».[3]

«وفتحت السّماء فكانت أبواباً، وسيّرت الجبال فكانت سراباً».[4]

«يوم تكون السّماء كالمهل، وتكون الجبال كالعهن».[5]

«وإذا السّماء فرجت، وإذا الجبال نسفت».[6]

«وإذا السّماء كشطت».[7]

«إذا السّماء انشقّت».[8]

«إذا السماء انفطرت».[9]

«يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسّموات وبرزوا لله الواحد القهّار».[10]

«فإذا انشقّت السّماء فكانت وردةً كالدّهان».[11]

«يوم تمور السّماء موراً، وتسير الجبال سيراً».[12]

---

١ ـ الأنبياء: ١٠٤.
٢ ـ الزمر: ٦٧.
٣ ـ الحاقّة: ١٣-١٧.
٤ ـ النبأ: ١٩-٢٠.
٥ ـ المعارج: ٨-٩.
٦ ـ المرسلات: ٩-١٠.
٧ ـ التكوير: ١١.
٨ ـ الانشقاق: ١.
٩ ـ الانفطار: ١.
١٠ ـ ابراهيم: ٤٨.
١١ ـ الرحمن: ٣٧.
١٢ ـ الطور: ٩-١٠.

«السّماء منفطر به كان وعده مفعولاً».[۱]

«اقتربت السّاعة وانشقّ القمر».[۲]

«فإذا برق البصر، وخسف القمر، وجمع الشّمس والقمر».[۳]

«فإذا النّجوم طمست».[٤]

«إذا الشّمس كوّرت، وإذا النّجوم انكدرت».[٥] «وإذا الكواكب انتثرت».[٦]

«ويوم نسيّر الجبال وترى الأرض بارزة وحشرناهم فلم نُغادر منهم أحداً، وعرضوا على ربّك صفّاً، لقد جئتمونا كما خلقناكم أوّل مرّة».[۷]

«فإذا جاء وعد ربّي جعله دكّاء وكان وعد ربّي حقّاً».[۸]

«ويسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربّي نسفاً، فيذرها قاعاً صفصفاً».[۹]

«وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السّحاب صنع الله الذي أتقن كلّ شيء».[۱۰]

«والأرض جميعاً قبضته يوم القيمة».[۱۱]

«يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلاً».[۱۲]

«وإذا الأرض مُدّت، وألقت مافيها وتخلّت».[۱۳]

«إذا زلزلت الأرض زلزالها، وأخرجت الأرض أثقالها».[۱٤]

«وإذا البحار سجّرت».[۱٥]

«وإذا البحار فجّرت».[۱٦]

وهذه الآيات الكريمة وأمثالها، ممّا ورد في السنّة الشريفة في ذلك، كما تدلّ دلالة قطعيّة على وقوع الفساد على الأفلاك ومافيها من النجوم والكواكب، وعلى غيرها من

---

۱ ـ المزمّل: ۱۸.
۲ ـ القمر: ۱.
۳ ـ القيامة: ۷-۹.
٤ ـ المرسلات: ۸.
٥ ـ التكوير: ۱-۲.
٦ ـ الانفطار: ۲.
۷ ـ الكهف: ۹۸.
۸ ـ الكهف: ۹۸.
۹ ـ طه: ۱۰٥-۱۰٦.
۱۰ ـ النمل: ۸۸.
۱۱ ـ الزمر: ٦۷.
۱۲ ـ المزمّل: ۱٤.
۱۳ ـ الانشقاق: ۳.
۱٤ ـ الزلزلة: ۱-۲.
۱٥ ـ التكوير: ٦.
۱٦ ـ الانفطار: ۳.

الأرض والجبال والبحار، كذلك تدلّ على عدم كونها قديمة، إذ لو كانت قديمة، لما جاز عليها وقوع الفساد، حيث إنّ ماثبت قدمه، امتنع عدمه، إلاّ أنّها لاتدلّ على انعدام تلك المذكورات بالمرّة، وفسادها بالكلّية، بل إنّما تدلّ على فسادها على تلك الأنهاج المذكورة وعلى الأنحاء التي هي مضامين تلك الآيات الكريمة، كما يظهر على من تدبّر فيها.

ولا يخفى أنّ تلك الأنهاج والأنحاء ليست بانعدامها بالمرّة، بل إنّما هي فساد صورها وزوال هيآتها وعدم بقائها على النهج الذي كانت تلك الأشياء عليه أوّلاً من الوجود والتشخّص والصورة والكيفيّة، ولعلّ سرّ ذلك ـ والله أعلم ـ اقتضاء العلم بالأصلح عند قيام الساعة فسادها، بأن يخلق أضداد تلك الصور، فتطرأ عليها، وحيث كانت موادّها قابلة لكلا الضدّين، قبلت أضدادها ففسدت عنها تلك الصور الأُوَل، لكنّها باقية في الحالين حيث لادليل على فسادها في ذاتها.

وبالجملة فهذه الآيات ونحوها، لاتدلّ على انعدام تلك المذكورات بالمرّة حتّى بموادّها، ولادليل آخر أيضاً عليه، بل إنّما تدلّ على انعدامها بصورها وهيآتها ووجوداتها الخاصّة، ويمكن بقاء موادّها، ولاضير فيه، لوقلنا بحدوث تلك الموادّ وبقائها بعد وجودها لأجل عدم كونها قابلة للفساد، كما في النفس الإنسانيّة، ومن هذه الجهة ليس في ذلك انعدام تلك الأشياء بالمرّة، فلذا يجوز إعادتها لوفرضنا إعادتها، مع أنّا لوقلنا بوجود نفس مجرّدة متعلّقة بالأفلاك ومافيها كما هو مذهبهم، وقلنا ببقاء تلك النفوس بعد خراب الأفلاك وفساد صورها وهيآتها كما أشرنا إليه سابقاً، لكان عدم انعدام الأفلاك ومافيها بالمرّة أظهر، إذ النفوس المتعلّقة بها باقية وكذا موادّها. والله أعلم.

في بيان معنى مادلّ من السمعيّات على هلاك كلّ ماسواه أوعلى الفناء بالمرّة

ثمّ إنّه قد وردت في القرآن الكريم آيات أُخر في هذا المقام:

منها قوله تعالى: «كل نفس ذائقة الموت».[1]

وهذه مفادها لوكان المراد بالنفس، النفس بالمعنى المصطلح، أنّ كـلّ نـفس تـذوق الموت بخراب بدنها وزوال الجسم الذي هي متعلّقة به نوعاً من التعلّق، وتنقطع علاقتها عنه، فيشمل هذا كلّ ذي نفس مجرّدة من الإنس والجنّ والملك والفلك، ولو كان المراد بالنفس أعمّ من النفس المجرّدة والمنطبعة كالصور والقوى الحالّة في الأجسام، كان مفاد الآية أنّ كلّ نفس مجرّدة أو منطبعة تذوق الموت، أمّا النفس المجرّدة فكما ذكر، وأمّـا المنطبعة فبفسادها في ذاتها، وزوالها عن مادّتها، لقبول تلك المادّة فسادها عنها من غير فساد ذات المادّة بذاتها.

ومنه يعلم الحال لوأُريد بالنفس ذات الشيء، أي الشيء مطلقاً مجرّداً كان أم مادّياً، فلكيّاًكان أم عنصريّاً وحينئذ لولم نقل بالعقول المجرّدة، لكان عموم كلّ شيء في الآية باقياً بحاله، ولوقلنا بها ينبغي تخصيص ذلك العموم بما سوى العقول ونحوها، إذ الدليل العقلي كما مضى ذكره، قائم على بقاء الموجودات المجرّدة عن المادّة في ذاتها، وكـذا المفروض أن لا مادّة هنا يتعلّق بها العقل، حتّى يمكن أن يقال إنّ موته عبارة عن قطع تعلّقه عن تلك المادّة كما ينبغي تخصيصه بغير الصادر الأوّل أيضاً.

وكذا بغير موجودات النشأة الأُخرويّة، حيث إنّا قد أقمنا فيما مضى الدليل على بقائها

---

١ ـ آل عمران: ١٨٥؛ الأنبياء:٣٥.

أيضاً. والله تعالى أعلم.

ومنها قوله تعالى: **«كلّ من عليها فان، ويبقى وجه ربّك ذوالجلال والإكرام»**.[1]

وهذه بمنطوقها حيث قال: **«كلّ من عليها فان»**: تدلّ على فناء كلّ من على الأرض من ذوي العقول، أوفناء كلّ ما على الأرض من ذوي العقول وغيرهم، وينبغي أن يكون معنى الفناء في شأنهم كما فصّل سابقاً.

وبمفهومها حيث قال: **«ويبقى وجه ربّك»** تدلّ على فناء كلّ شيء سوى وجهه تعالى، وذاته المقدّسة تعالى شأنه، سواء كان من في الأرض أومن في السماء أونفس الأرض والسماء وأجزائهما وجزئيّاتهما، حيث إنّ بقاء وجه الربّ تعالى أي ذاته وحده كما هو مفهوم الآية، إنّما يكون إذا انعدم ماسواه مطلقاً فيرجع مفاده إلى فناء كلّ شيء سواه تعالى. وينبغي أن يكون معنى الفناء حينئذ كما ذكر أيضاً سابقاً في فناء كلّ شيء، مع أنّه يمكن تأويل هذه الآية بما سيأتي من تأويل قوله تعالى: **«كلّ شيء هالكٌ إلاّ وجهه»**،[2] فانتظر.

ومنها قوله تعالى: **«ويوم ينفخ فى الصّور ففزع من فى السّموات ومن فى الارض الاّ من شاء الله وكلّ أتوه داخرين»**.[3] وقوله تعالى: **«ونفخ فى الصّور فصعق من فى السّموات ومن فى الأرض إلاّ من شاءالله ثمّ نفخ فيه أُخرى فإذا هم قيام ينظرون»**.[4]

وهاتان الآيتان تشتركان في الدلالة على عروض تلك الحالة التي هي مضمونهما من الفزع أوالصعق على كلّ من في السّموات ومن في الأرض من ذوي العقول حتّى الملائكة أوعلى كلّ مافيهما من ذوي العقول وغيرهم، إلاّ أنّ الأُولى منهما تدلّ على أنّ تلك الحالة هي الفزع، والفزع معناه نوع اضطراب وتغيّر حالة والثانية منهما تدلّ على أنّ تلك الحالة، هي الصعق وهوالموت، فإنّ حملت الأُولى على الثانية، فيكون المراد بتلك الحالة الموت، أوالثانية على الأُولى فيكون المراد بها الاضطراب والتغيّر، وان لم تحمل إحديهما على الأُخرى، فيكون المراد طروء تينك الحالتين جميعاً عليهم، ولابعد في أن تطرأ الحالة الأُولى أي الفزع أوّلاً ثمّ تطرأ الحالة الثانية أي الموت ثانياً.

---

١ ـ الرحمن: ٢٦-٢٧.
٢ ـ القصص: ٨٨.
٣ ـ النمل: ٨٧.
٤ ـ الزمر: ٦٨.

وكذا تشترك الآيتان في الدلالة على عروض التغيّر والفساد والموت على من في السموات والأرض، إلاّ من شاءالله، وقد فسّره المفسّرون تارة بالملائكة الأربعة أي جبرئيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل، وتارة بالشهداء.

وبالجملة فالمراد بمن شاء الله إمّا جماعة من الملائكة المقرّبين أوجمع من النبيّين والصدّيقين. فيصير المعنى أنّ تلك الحالة عند النفخة، لاتعرض لهؤلاء الملائكة وللشهداء، فيكون مفاد الآيتين عروض الموت والفناء لكلّ أهل العقل أولكلّ موجود في السماء والأرض، غيرمن شاء الله، وينبغي أن يفسّر الموت والفناء بالنسبة إلى كلّ أحد وكلّ شيء بما يناسب حاله كما ذكر سابقاً.

ومنها قوله تعالى: «**كلّ شيء هالك إلاّ وجهه له الحكم وإليه ترجعون**».[١]

وهذه الآية لوأُريد بها العموم الحقيقي بحيث يشمل كلّ شيء ممّا سواه تعالى حتّى مادلّ الدليل على بقائه أيضاً كالصادر الأوّل، والنشأة الأُخرويّة بما فيها والنفوس المجرّدة الإنسانيّة وغيرها، فينبغي أن تتأوّل الآية بما أوّلها بعضهم من أنّه لعلّ المراد بالهلاك ضعف الوجود وليسيّة المهيّات الممكنة في أنفسها، يعني أنّ كلّ شيء بحسب وجوده الفائض عليه ضعيف ناقص ليس وجوده تامّاً كاملاً، حيث إنّه لو فرض انقطاع فيض الوجود عنه ولو آناًما، لانعدم وفني إلاّ وجهه أي إلاّ من جهة إفاضته تعالى الوجود عليه، فإنّه بهذه الجهة يكون موجوداً باقياً، وبعبارة أُخرى أنّ كلّ موجود من الموجودات وكلّ مهيّة من المهيّات الممكنة من حيث إنّه ممكن في ذاته، فهو قابل لطريان العدم عليه، كما أنّه قابل لطريان الوجود عليه، فهو بالنظر إلى ذاته ومهيّته ممكن هالك، ليس له وجود، بل إنّما وجوده من جهة ارتباطه بجاعله ومفيض الوجود عليه.

والحاصل أنّه على تقدير إرادة العموم الحقيقي من كلّ شيء، ينبغي إرادة أنّ المراد بالهلاك، الهلاك في مرتبة الذات، لاالهلاك بالفعل الطارئ بعد الوجود.

وأمّا لوأُريد بكلّ شيء العموم في الجملة، بحيث يعمّ كلّ شيء عدا ما استثني، لأمكن إرادة الهلاك بالفعل منه، ويكون المعنى أنّ كلّ شيء سوى مادلّ الدليل على بقائه، يعرض له الهلاك والموت بالمعنى الذي يناسب حاله، كما ذكر سابقاً حتّى الملائكة أيضاً، أمّا

---

١ ـ القصص: ٨٨.

غيرالملائكة الأربعة والشهداء كما دلّت الآيتان السابقتان عليه، فهو إن كان من غير الملائكة من الجنّ والإنس وغيرهم فعروض الهلاك على بعضهم الذين لم يكونوا باقين عند النفخة الأُولى، يكون قبل النفخة الأُولى بموتهم قبلها، وعلى بعضهم الباقين عندها، يكون عندها، كما يكون عروض ذلك على غيرهم من السماء والأرض والجبال والبحار وأمثالها، ممّا كانت باقية عند النفخة الأُولى عندها أيضاً، كما دلّت عليه الآيات السابقة، وإن كان من الملائكة غير من شاءالله فعروضه عليهم أيضاً يكون عندها أيضاً كما دلّت عليه الآيتان السابقتان. وأمّا من شاءالله فإن لم نقل بعروض الهلاك عليهم أصلاً كما هو مفاد الآيتين، فينبغي تخصيص «كلّ شيء» في قوله تعالى: «**كلّ شيء هالک**» بغيرهم أيضاً ولامحذور فيه. وإن قلنا بهلاكهم كما يدلّ عليه عموم «كلّ شيء» في الآية، فينبغي أن يقال بأنّه يجوز أن يطرأ عليهم الموت أيضاً بعد موت الملائكة غيرهم، وإن كانت البعدية آناًما، وكذلك الهلاك آناًما.

وعلى التقادير فينبغي أن يراد بهلاك الملائكة انقطاع علاقة نفوسهم الشريفة عن أبدانهم اللطيفة، لاانعدامهم بالمرّة. و هذا الذي ذكرنا، هو وجه التأويل في قوله تعالى: «**كلّ شيء هالک إلاّ وجهه**» ويظهر منه أنّه لادليل فيه على انعدام النشأة الأُخرويّة، ولو آناًما كما تمسّك به من قال به وإنّ ماذكره بعضهم من حمل «كلّ شيء» على العموم الحقيقي، وحمل الهلاك على الهلاك بالفعل، وحمل الآية على أن كلّ شيء يعرض له الموت والفناء قبل قيام الساعة ولو آناًما فيعاد بعده، ليس بواضح. وبالجملة الهلاك والفناء وأمثالهما من الألفاظ ليست بصريحة في الانعدام بالمرّة، بل يمكن حملها على الهلاك والفناء الذي يناسب حال ذلك الفاني والهالك كما ذكرنا سابقاً، فتأمّل.

ومنها قوله تعالى: «هوالأوّل والآخر»،[1]

و بيان كيفيّة دلالة هذه الآية يحتاج إلى تفسير معنى الأوّل والآخر في شأنه تعالى أوّلاً حتّى يستبين ذلك، حيث إنّ الأوليّة والآخريّة اللتين أطلقنا على ذاته تعالى، سواء أُريد بهما الأوّليّة والآخريّة الحقيقيّتين كما في الآية أو أعمّ منهما ومن الإضافيّتين، معناهما التقدّم والتأخّر.

والمشهور عندهم أنّ التقدّم والتأخّر على أنحاء خمسة: بـالعلّية وبـالطبع وبـالزمان وبالرتبة وبالشرف، كما هو مذهب الحكماء، أو ستّة كما هو رأي المتكلّمين: تلك الخمسة وبالذات، كما بين أجزاء الزمان عندهم.

فينبغي أن ينظر أنّ أيّاً من معاني التقدّم والتأخّر يصحّ إرادته في الآية الكريمة، وعلى تقدير الصحّة فهل هما بمعنى واحد في الأوّلية والآخريّة أو بمعنيين مختلفين، وأنّه كيف يصحّ إطلاق الأوّل والآخر على ذات واحدة، وأنّ هذا الإطلاق هل هو باعتبار واحد أم باعتبارين، وأنّ هذه الأوّليّة والآخريّة هل هما بالنسبة إلى ذاته تعالى بمعنى أنّه تـعالى متقدّم على ذاته ومتأخّر عن ذاته، أوبالنسبة إلى غيره بمعنى أنّه متقدّم على غيره ومتأخّر عن غيره.

فنقول: لايخفى عليك أنّ التقدّم بالعلّية وإن صحّ إطلاقها على ذاته تعالى بالنسبة إلى غيره، بمعنى أنّه تعالى علّة موجدة لما سواه، لكنّه لايصحّ إطلاق المتأخّر بـهذا المـعنى عليه، فإنّ المتأخّر بالعلّية معناه كونه معلولاً، والحال أنّه تعالى شأنه ليس بمعلول لالذاته ولالغيره.

وكذلك التقدّم بالطبع، لوأُريد به تقدّم العلّة الناقصة ماسوى العلّة الفاعليّة، فـلايصحّ إطلاقه عليه تعالى أصلاً وإن أُريد به أعمّ من ذلك حتّى يشمل تقدّم العلّة الفاعليّة أيضاً، فهو على تقدير صحّة إطلاقه عليه تعالى بالنسبة إلى غيره، لايصحّ إطلاق المتأخّر بالطبع عليه تعالى، لاستلزام كونه معلولاً بالطبع، وهو سبحانه و تعالى منزّه عن ذلك.

وأيضاً قد تقرّر عندهم أنّه لايجوز في السبق بالعلّية وبالطبع أن يصير السابق متأخّراً وهو هوبعينه، ولذلك قيل: إنّهما سبقان حقيقيّان، وأولى بـمفهوم السـبق مـن غـيرهما، كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان، حيث يجوز فيها ذلك.

والحال أنّه في الآية الكريمة أُطلقت الأوّلية والآخريّة كـلتاهما عـلى ذاتـه تـعالى ولايخفى أنّ ذاته تعالى لاتغيّر فيه أصلاً وهو هو بعينه في الحالين، فلا يكون مـعناهما التقدّم والتأخّر بالعلّية أوبالطبع.

ولايخفى أيضاً أنّ التقدّم والتأخّر بالرتبة لايصحّ إرادتهما في الآية، إذا المعتبر فيهما أن يكون هناك ترتّب بين السابق والمسبوق، إمّا ترتّب حسّي كما بين الإمام والمأموم،

أو ترتّب عقلي كما بين الأجناس والأنواع الإضافية المترتّبة على سبيل التصاعد أوالتنازل، ولاسترة في أنّ هذا الترتّب منفيّ هنا، سواء فرض ترتّب بين ذاته تعالى وبين ذاته، أو بين ذاته تعالى وبين غيره، فلايصحّ إرادتهما في الآية.

نعم لوصحّت إرادتهما فيها، لامانع من إطلاق الأوّليّة والآخريّة كلتيهما على ذاته تعالى، حيث يجوز فيهما أن يصير السابق متأخّراً وهو هوبعينه.

ولايخفى أيضاً أنّ التقدّم بالشرف وإن كان يجوز إطلاقه عليه تعالى، لكن بالنسبة إلى غيره، بمعنى أنّه تعالى أشرف من غيره، لكنّه لايصحّ إطلاق المتأخّر بهذا المعنى، سواء اعتبر بالنسبة إلى ذاته تعالى إلى غيره، وسواء كان ذلك باعتبار واحد أم باعتبارين، وإن جاز في هذا القسم أيضاً اجتماع الوصفين على ذات واحدة باعتبارين.

ولايخفى أيضاً عدم صحّة إرادة التقدّم والتأخّر بالذات اللذين أثبتهما المتكلّمون بين أجزاء الزمان، كسبق الأمس على الغد، سواء اعتبر ذلك بالنسبة إلى ذاته تعالى أو إلى غيره، وسواء كان باعتبارين أوباعتبار واحد.

فبقي أن يكون المراد بالأوّليّة والآخريّة في الآية التقدّم والتأخّر بالزمان، ومعنى ذلك هو أن يكون السابق قبل المسبوق قبليّة لايجامع معها البعد. وهذا أيضاً لايصحّ إرادته في الآية، أمّا إذا اعتبر التقدّم على ذاته أوالتاخّر عن ذاته سواء فرض وجوده تعالى وجوداً زمانيّاً، أم لم يفرض، لأنّ السابق هنا يجامع المسبوق، وأيضاً تقدّم الشيء على نفسه غير معقول، ولاجهة أيضاً هنايها يصحّ اعتبار تقدّمه على نفسه وتأخّره عن نفسه بجهة أُخرى حتّى يكون التقدّم والتأخّر باعتبارين.

وأما إذا اعتبر ذلك التقدّم على غيره وذلك التأخّر عن غيره، فلأنّ المعتبر في التقدّم والتأخّر الزمانيّين أن يجوز كون المتقدّم والمتأخّر زمانيّاً، وما وجوده زماني، إمّا مايكون وجوده تدريجيّاً كالزمان مثل الحركة، وهذا لايجوز على وجوده تعالى لكونه ثابتاً أبد الدهر لاتدريجيّاً موجوداً شيئاً فشيئاً ولامتجدّداً متصرّماً. وإمّا مايكون وجوده ثابتاً غير تدريجيّ سواء كان حدوثه تدريجيّاً أودفعيّاً، ومع ذلك مايكون وجوده محفوفاً بالزمان، واقعاً تحته، ويكون قبله زمان وبعده زمان إن انقطع زمان وجوده كبعض الأجسام. وهذا أيضاً لايجوز على وجوده تعالى، لأنّه ليس قبله زمان ولا ماهو منشأ لانتزاع الزمان عنه،

بل ليس له قبل أصلاً، وكذا ليس له بعد ولابعده زمان.

وإمّا ماكان الزمان منتزعاً عنه ويكون هو واقعاً في حدّ من الزمان، وإن كان حدّاً أوّلاً منه ويبقى بعد ذلك، وهذا كالفلك على رأيهم، وهذا أيضاً لايجوز على وجوده تعالى لأنّه حيث كان ثابتاً أبد الدهر لايجوز أن ينتزع منه الزمان الذي هو متغيّر متقضّ شيئاً فشيئاً، وليس أيضاً في مرتبة ذاته تعالى شيء يمكن أن ينتزع منه الزمان، ويكون أوّل وجوده واقعاً في الحدّ الأوّل منه، تعالى الله عن ذلك كلّه علوّاً كبيراً.

وبالجملة التقدّم والتأخّر الزمانيان إنّما يصحّ إطلاقهما على ما هو وجوده زماني، داخل تحت الزمان، ومتغيّر بتغيّره، محفوف به أو واقع في حدّ منه، وأمّا ما هو وجوده غير متغيّر، بل ثابت أبد الدهر، متعال عن الزمان، كوجوده تعالى فلايصحّ عليه إطلاق المتقدّم والمتأخّر بهذا المعنى.

وممّا ذكرناه وفصّلناه ظهر أنّه لايصحّ إرادة الأوّليّة والآخريّة في الآية بأحد المعاني الخمسة أوالستّة، سواء كان الإطلاق بمعنى واحد أوبمعنيين، وسواء كان باعتبار واحد أو باعتبارين، وسواء كان بالنسبة إلى ذاته تعالى أو إلى غيره، فكأنّ ماذكرنا يرد إشكالاً على معنى الآية الكريمة في إطلاق الأوّل والآخر على ذاته تعالى.

وأمّا الجواب عن هذا الإشكال، فهو أنّ التقدّم والتأخّر الزمانيّين، كما يطلقان على ما كان وجوده زمانيّاً، وهذا بهذا المعنى منفيّ عن وجوده تعالى، حيث إنّه ليس زمانيّاً، كذلك يمكن أن يطلقا على ماليس وجوده زمانيّاً، لكن بمعنى آخر، وهو أن يكون هناك زمان موجود أو زمان مقدّر، بحيث لوفرض هناك فارض أمكن حكمه فيه بأنّ ذلك الشيء موجود، وليس شيء غيره موجوداً، لابأن يكون ذلك الزمان الموجود أوالمقدّر ظرفاً لوجود الشيء حتى يكون زمانيّاً، بل ظرفاً للحكم به. وحينئذ لوكان ذلك الشيء بحيث يفرض وجود غيره بعد وجوده، وكذا بعد زمان صحّة هذا الحكم، كان متقدّماً على غيره بالزمان بهذا المعنى، ولو كان بحيث يفرض وجود غيره قبل زمان صحّة هذا الحكم كان متأخّراً عن غيره بهذا المعنى أيضاً، ولاشك أنّ إطلاق التقدّم والتأخّر بهذا المعنى يصحّ في شأنه تعالى، إذ لاسترة في أنّ وجوده تعالى بحيث لايمكن أن يكون في مرتبته شيء غيره، ولافي أنّ وجوده كان ثابتاً دائماً باقياً في الأزل في الواقع، ولم يكن معه شيء، لافي

الواقع ولافي مرتبة منه، ثمّ شاء وأوجد الأشياء بحيث كان قبل إيجاده الأشياء زمان مقدّر أودهر غير متناه كما هو معنى القول بالحدوث الدهري على ما بيّناه في الرسالة الموضوعة لذلك، وبحيث لم يكن ذلك الدهر الغير المتناهي ظرفاً لوجوده تعالى حتّى يلزم كون وجوده تعالى زمانيّاً أودهريّاً، بل ظرفاً لصحّة الحكم بأنّه تعالى موجود، وليس شيء غيره موجوداً، ولا أن يكون وجوده حدّاً أوّلاً لذلك الدهر، ويكون وجود غيره حدّاً آخر منه، حتّى يلزم كون غيرالمتناهي محصوراً بين حاصرين.

ثمّ إنّه تعالى شاء ـ بعد إيجاد الأشياء وبقائها زماناً ـ فناءها، فتفنى هي كما دلّت عليه الآيات والأخبار، بحيث إنّ الأشياء تفنى بعد وجودها، ويفرض هناك زمان موجود أومقدّر، يصحّ الحكم فيه بأنّه تعالى موجود وليس غيره موجوداً.

فيظهر ممّا ذكرنا أنّه بالاعتبار الأوّل يصحّ إطلاق الأوّل عليه تعالى، حيث كان أوّلاً بحسب الزمان بهذا المعنى، وكذا بالعلّية بالنسبة إلى غيره، وبالاعتبار الآخر يصحّ إطلاق الآخِر عليه بالنسبة إلى غيره، لكن بالزمان بهذا المعنى فقط. فيظهر منه أنّ إطلاق الأوّل عليه تعالى يمكن أن يكون بمعنيين، وأمّا اطلاق الآخر عليه، فإنّما هو بمعنى واحد، هو بالزمان بهذا المعنى، وأنّ إطلاقهما جميعاً إنّما هو بالنسبة إلى غيره تعالى لابالنسبة إلى ذاته، وكذلك إطلاقهما عليه تعالى باعتبارين، لاباعتبار واحد، وبذلك انحلّ الإشكال وظهر تفسير معنى الأوّل والآخر في حقّه تعالى.

وإن أبيت إطلاق التقدّم والتأخّر الزمانيّين بهذا المعنى عليه تعالى فلامشاحّة في أن يطلق عليه تعالى التقدّم والتأخّر بمعنى آخر غير تلك المعاني الخمسة أوالستّة كالتقدّم والتأخّر بالوجود مثلاً بذلك المعنى الذي ذكرنا، فإنّ الحصر في الخمسة أوالستّة، ليس حصراً عقليّاً حتّى لايمكن إثبات قسم سابع معها، بل استقرائي وكأنّه لذلك أثبت بعضهم كصدر الأفاضل قسمين آخرين أيضاً مع تلك الأقسام المشهورة، هما التقدّم بالحقّ والتقدّم بالحقيقة. ومثّل للأوّل بأنّ الحقّ في تجليّه في أسمائه ومراتب شئونه التي هي أنحاء وجودات الأشياء يتقدّم ويتأخّر بذاته، لابشيء آخر، فلايتقدّم متقدّم ولايتأخّر متأخّر إلاّ بحقّ لازم. وللثاني بأنّ الجاعل والمجعول إذا كان لكلّ منهما شيئيّة ووجود، فتقدّم الشيئيّة على الشيئيّة من جهة اتّصافهما بالوجود، تقدّم بالذات، سواء كان بالعلّية

أوبالطبع، وتقدّم نفس الوجود على الوجود تقدّم بالحقيقة.

وحيث عرفت ماذكرنا من تفسير الأوّل والآخر في شأنه تعالى، فاعلم أنّه موافق لماورد من بعض كلمات المعصومين عليهم السلام كقولهم في الأدعية المأثورة عنهم: «يا كائناً قبل كلّ شيء، يا كائناً بعد كلّ شيء، يا حيّ قبل كلّ حيّ، ويا حيّ بعد كلّ حيّ، يا حيّ حين لاحيّ، يا حيّ يبقى ويفنى كلّ حيّ، يا ذاالذي كان قبل كلّ شيء، ثمّ خلق كلّ شيء، ثم يبقى ويفنى كلّ شيء».

وكذا هو مطابق للتفسير الذي ذكره العلماء. قال الشيخ الطوسي رحمه الله في تفسير قوله تعالى في سورة الحديد هوالأوّل: القديم السابق لجميع الموجودات بمالايتناهى من الأوقات أوتقدير الأوقات. والآخر الذي يبقى بعد فناء كلّ شيء. ـانتهى.[1]

وقال بعض أجلّة العلماء رحمه الله ما مضمونه: إنّ معنى الأوّل في حقّه تعالى أنّه قبل كلّ شيء، وليس قبله أوفي مرتبة وجوده شيء ومعنى الآخر في حقّه تعالى أنّه ليس بعده شيء، وكلاهما من الصفات السلبيّة. ـانتهى.

وحيث عرفت تفسير الأوّل والآخر في حقّه تعالى، وعرفت أنّ معنى الآخر في حقّه سبحانه أنّه هوالذي يبقى ويفنى غيره، عرفت أنّ معنى هذه الآية الكريمة آئل من بعض الوجوه إلى معنى الآية السابقة، وهي قوله تعالى: «**كلّ شيء هالك إلاّ وجهه**» إلاّأنّه يمكن في تلك الآية السابقة التأويل بكلا الوجهين اللذين ذكرناهما، وأمّا في هذه الآية فلايستقيم التأويل إلاّ بالوجه الأخير، لأنّ المتبادر من فناء غيره فناؤه بالفعل، كما دلّت عليه الآيات والأخبار أيضاً، لاالفناء في مرتبة ذاته.

وحيث كان المراد، هوالفناء بالفعل الشامل بإطلاقه لفناء كلّ شيء غيره تعالى ـ كما هوالظاهر ـ فينبغي أن يخصّص هذا العموم أيضاً بما سوى مادلّ الدليل على بقائه، وقلنا إنّه مستثنى من العموم. والله تعالى يعلم حقيقة الحال.

ومنها قوله تعالى: «**كما بدأكم تعودون**».[2]

وهذا لا يدلّ على فناء المخاطبين بالمرّة، بناءاً على أنّهم في حال البدء كمالم يكونوا

---

١ ـ تفسير التبيان ٩:٥١٨؛ تفسير مجمع البيان ٩:٢٣٠.
٢ ـ الأعراف: ٢٩.

شيئاً فبُدؤا وخلقوا عن لاشيء، كذلك هذا التشبيه، يقتضي أن يكونوا في حال العود أيضاً معدومين بالمرّة، فيعادوا عن لاشيء، لأنّه لانصّ في الآيه أنّ التشبيه في هذا المعنى، بل يمكن أن يكون التشبيه في أصل الفعل، أي كما أنّ البدء قد وقع، يكون العود واقعاً أيضاً وإن لم يكونوا في حال العود معدومين بالمرّة، وأن يكون التشبيه في الآية نظير التشبيه في قوله تعالى: «ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة وتركتم ماخوّلناكم وراء ظهوركم».[1] وسيأتي أنّ إعادة المعدوم بالمرّة بعينه ممتنع.

ثمّ إنّك حيث أحطت خبراً بتفاصيل ماقدّمناه لک، يظهر لك تأويل كلام أميرالمؤمنين عليه السلام في *نهج البلاغة* في خطبة له عليه السلام في التوحيد وهو قوله عليه السلام: «وانّه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا وحده، لاشيء معه كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها بلاوقت، ولامكان ولاحين ولازمان، عدمت عند ذلك الآجال والأوقات وزالت السنون والساعات، فلا شيء إلاّ الواحد القهّار الذي إليه مصير جميع الأمور».[2] فتدبّر تعرف.

وبالجملة تلك السمعيات المذكورة وغيرها، لادلالة قطعيّة فيها على فناء كلّ ماسواه تعالى فناءاً بالفعل، ويمكن تخصيص عموماتها بما عدا ما استثني، كما أنّها لادلالة قطعيّة فيها على أنّ مايفنى من جملة الموجودات يفنى بالمرّة وينعدم بالكلّية، بل يمكن تأويلها بماذكرنا في ذيل بيان حال كلّ والله تعالى يعلم.

ختام

قد استبان لك ممّا ذكرنا بطوله في هذا الباب، أنّ العالم بجميع أجزائه وإن كان بالنظر إلى ذاته و إمكانه جائز الفناء والعدم، إلاّ أنّه لايدلّ دليل عقلي أوسمعي على طريان الفناء بالفعل عليه بجميع أجزائه، بحيث لايشذّ عنها فرد، وإنّما الدليل يدلّ على طروء الفناء بالفعل على بعض أجزائه كما فصّلنا، وكذا لادليل على أنّ كلّ مايفنى بالفعل من جملة أجزائه يفنى بالمرّة وينعدم بالكلّية، بل الدليل كما عرفت بيانه، إنّما يدلّ على أنّ بعضاً من

---

١ ـ الأنعام: ٩٤.

٢ ـ نهج البلاغة ١٤٨:٢، طبع مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

ذلك ينعدم بالمرّة كالصور والأعراض القائمة بالموادّ، وبعضاً منه وإن كان يـنعدم لكـن لابالكلّية.

والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب، وهذا آخر ماأردنا إيراده في هذا الباب، أي في المقام الأوّل من المقامين اللذين كنّا بصدد بيانهما، فلنرجع إلى التكلّم في المقام الثاني.

المقام الثاني في جواز إعادة المعدوم وعدمه

فنقول: المقام الثاني في أنّ المعدوم هل يجوز أن يعاد بعينه، أي بجميع عوارضه المشخّصة أم لا؟ ذهب أكثر المتكلّمين إلى جوازه، وذهب الحكماء وبعض المتكلّمين إلى امتناعه، ولكلّ من الفريقين حجج، فلنذكر أوّلاً حججهم على ماذهبوا إليه، ثمّ نتبعه بتحقيق ما هوالحقّ، إن أمكن، فنقول: إنّ الشيخ في الفصل الخامس من إلهيّات *الشفاء* حقّق أوّلاً: أنّ الموجود والشيء والضروري والواحد ترتسم معانيها في النفس ارتساماً أوّليّاً، ليس ذلك الارتسام ممّا يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها، وتكون هي مبادئ تصوريّة، كما يقال: إنّ الشيء هوالذي يصحّ عنه الخبر، حيث إنّ ذلك لوكان تعريفاً حقيقيّاً لكان دوريّاً، فإنّ قولنا يصحّ أخفى من الشيء والخبر أيضاً أخفى من الشيء، وإنّما يعرف الصحّة، ويعرف الخبر بعد أن يستعمل في بيان كلّ واحد منهما إنّه شيء أو أمر أونحو ذلك.

نعم ربما كان في هذا التعريف وأمثاله تنبيه على ما في النفس، وأمّا بالحقيقة فليس تعريفاً فإنّك إذا قلت إنّ الشيء هو ما يصحّ الخبر عنه، يكون كأنّك قلت إنّ الشيء هوالشيء الذي يصحّ عنه الخبر، فتكون قد أخذت الشيء في حدّ الشيء.

وبالجملة أنّه قد حقّق أن الشيء والموجود ونحوهما، أعرف الأشياء عندالعقل، ثمّ حقّق أنّ معنى الموجود ومعنى الشيء متصوّران في الأنفس، وهما معيّنان فالموجود والمثبت والمحصّل، أسماء مترادفة على معنى واحد، ولانشكّ أنّ معناها قد حصّل في النفس، والشيء وما يقوم مقامه، قد يدلّ به على معنى آخر في اللغات كلّها، فإنّ لكلّ أمر حقيقة هو بها ما هو. فللمثلّث حقيقة أنّه مثلّث، وللبياض حقيقة أنّه بياض، وذلك هوالذي ربما سمّيناه الوجود الخاصّ، ولم يُرد به معنى الوجود الإثباتي، فإنّ لفظ الوجود يدلّ به

أيضاً على معان كثيرة، منها الحقيقة التي يشيّء عليها الشيء، فكأنّه ما عليه يكون الوجود الخاصّ للشيء.

ثمّ قال: إنّه من البيّن أنّ لكلّ شيء حقيقة خاصّة، هي مهيّته، ومعلوم أنّ حقيقة كلّ شيء الخاصّة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات، وذلك لأنّك إذا قلت حقيقة كذا موجودة، إمّا في الأعيان أوفي النفس أومطلقاً، يعمّها جميعاً، كان لهذا معنى محصّل مفهوم، ولو قلت إنّ حقيقة كذا، أو أنّ حقيقة كذا حقيقة، لكان حشواً من الكلام غير مفيد، ولو قلت إنّ حقيقة كذا شيء، لكان أيضاً قولاً غيرمفيد مايُجهل، وأقلّ إفادة منه، أن يقال: إنّ الحقيقة شيء، إلاّ أن يعني بالشيء الموجود، كأنّك قلت إنّ حقيقة كذا حقيقة موجودة.

وأمّا إذا قلت حقيقة «ألف» شيء، وحقيقة «ب» شيء آخر، فإنّما يصحّ هذا وأفاد، لأنّك تضمر في نفسك أنّه شيء آخر مخصوص، ومخالف لذلك الشيء الآخر، كما قلت: إنّ حقيقة «ألف» حقيقة، وحقيقة «ب» حقيقة أُخرى، ولولا هذا الإضمار، وهذا الاقتران جميعاً لم يفد.

فالشيء يراد به هذا المعنى ولايفارق لزوم معنى الوجود إيّاه البتّة بل معنى الموجود يلزمه دائماً، لأنّه يكون إمّا موجوداً في الأعيان، أوموجوداً في الوهم والعقل، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئاً.

وانّ مايقال إنّ الشيء هوالذي يخبر عنه، حقّ، ثمّ الذي يقال مع هذا إنّ الشيء قد يكون معدوماً على الإطلاق، أمر يجب أن ينظر فيه. فإن عنى بالمعدوم المعدوم في الأعيان، جائز أن يكون كذلك، فيجوز أن يكون الشيء ثابتاً في الذهن معدوماً في الأشياء[1] الخارجة، وإن عنى غير ذلك كان باطلاً، ولم يكن عنه خبر البتّة، ولاكان معلوماً إلاّ على أنّه متصوّر في النفس فقط. فأمّا أن يكون متصوّراً في النفس صورة تشير إلى شيء خارج، فكلاّ، أمّا الخبر فلأنّ الخبر يكون دائماً عن شيء متحقّق في الذهن، والمعدوم المطلق لايخبر عنه بأن يجاب. واذا أُخبر عنه بالسلب أيضاً فقد جعل له وجود بوجه مافي الذهن، لأنّ قولنا هو يتضمّن إشارة، والإشارة إلى المعدوم الذي لاصورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال. فكيف يوجب على المعدوم شيء.

---

١ ـ الأعيان (خ ل).

ومعنى قولنا إنّ المعدوم كذا، معناه أنّ وصف كذا حاصل للمعدوم، ولافرق بين الحاصل والموجود، فيكون كأنّا قلنا: إنّ هذا الوصف موجود للمعدوم، بل نقول: إنّه لايخلو مايوصف به المعدوم ويحمل عليه إمّا أن يكون موجوداً وحاصلاً للمعدوم أولا يكون موجوداً وحاصلاً له، فإن كان موجوداً حاصلاً للمعدوم، فلايخلو إمّا أن يكون هو في نفسه موجوداً أومعدوماً، فإن كان موجوداً فيكون للمعدوم صفة موجودة، وإذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لامحالة، فالمعدوم موجود، وهذا محال وإن كانت الصفة معدومة، فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء، فإنّ مالايكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً للشيء. نعم قد يكون الشيء موجوداً في نفسه ولايكون موجوداً لشيء آخر. فأمّا إن لم تكن الصفة موجودة للمعدوم، فهو نفي الصفة عن المعدوم، فإنّه إن لم يكن هوالنفي للصفة عن المعدوم، فإذا نفينا الصفة عن المعدوم، كان مقابل هذا، فكان وجود الصفة له وهذا كلّه باطل. وإنّما نقول: إنّ لنا علماً بالمعدوم، فلأنّ المعنى إذا تحصل في النفس فقط ، ولم يُشَرفيه إلى خارج، كان المعلوم نفس مافي النفس فقط، والتصديق الواقع بين المتصوّر من جزئيه، هو أنّه جائز في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة إلى خارج، وفي هذا الوقت فلانسبة له، فلا معلوم غيره، وعندالقوم الذين يرون هذا الرأي، أنّ في جملة مايخبر عنه و يعلم أموراً لاشيئيّة لها في العدم، ومن شاء أن يقف على ذلك فليرجع إلى ماهّذوا به من أقاويلهم التي لايستحقّ فضل الاشتغال بها، وإنّما وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأنّ الإخبار إنّما يكون عن معان لها وجود في النفس، وإن كانت معدومة في الأعيان، ويكون معنى الإخبار عنها، أنّ لها نسبة ما إلى الأعيان، مثلاً إذا قلت: «إنّ القيامة تكون» فهمت «القيامة»، وفهمت «تكون» وحملت «تكون» التي في النفس على «القيامة» التي في النفس، بأنّ هذا المعنى إنّما يصحّ في معنى آخر معقول أيضاً، وهو معقول في وقت مستقبل أن يوصف بمعنى ثالث معقول، وهو معقول الوجود، وعلى هذا القياس الأمر في الماضي. فبيّن أنّ المخبر عنه لابدّ من أن يكون موجوداً وجوداً ما في النفس والإخبار بالحقيقة هو عن الموجود في النفس، وبالعرض عن الموجود في الخارج. وقد فهمت الآن أنّ الشيء بماذا يخالف المفهوم للموجود والحاصل، وأنّهما مع ذلك متلازمان. وعلى أنّه قد بلغني أنّ قوماً يقولون:

إنّ الحاصل يكون حاصلاً وليس بموجود، وقد يكون صفة الشيء وليس شيئاً لاموجوداً ولامعدوماً، وأنّ «الذي» و «ما» يدلّ على غير ما يدلّ عليه الشيء، فهؤلاء ليسوا من جملة المخيرين.

ثمّ إنّه قد حقّق تعسّر تعريف الواجب والممكن والممتنع بالتعريف الحقيقي، بل إنّما يمكن ذلك بوجه العلامة وأنّ جميع ماقيل فيه قد يكاد يقتضي دوراً وبيّن ذلك.

ثمّ قال: ومن تفهيمنا هذه الأشياء يتّضح لك بطلان قول من يقول: إنّ المعدوم يعاد، لأنّه أوّل شيء يخبر عنه وذلك لأنّ المعدوم إذا أُعيد يجب أن يكون بينه و بين ما هو مثله لووجد بدله، فرق، فإن كان مثله إنّما ليس هو لأنّه ليس الذي كان وعدم، وفي حال العدم كان هذا غير ذلك، فقد صار المعدوم موجوداً على النحو الذي أومأنا إليه فيما سلف آنفًا، وعلى أنّ المعدوم إذا أُعيد احتيج إلى أن يعاد جميع الخواصّ التي بها كان هو ما هو ومن خواصّه وقته فإذا أُعيد وقته كان المعدوم غير مُعاد، لأنّ المعاد هوالذي يوجد في وقت ثان، فإن كان المعدوم يجوز إعادته وإعادة جملة المعدومات التي كانت معه، والوقت إمّا شيء له حقيقة وجود وقد عدم، أو موافقة موجود لعرض من الأعراض على ما عرفت من مذهبهم، جاز أن يعود الوقت والأحوال فلايكون وقت ووقت فلايكون عود.

على أنّ العقل يدفع هذا دفعاً لايحتاج فيه إلى بيان وكلّ مايقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم. ـ انتهى كلامه.

ونقل المحقّق الدواني عن الشيخ في التعليقات: «انّه قال في بيان هذا المطلب إذا وجد الشيء وقتاً مائمّ لم يعدم واستمرّ وجوده في وقت آخر وعلم ذلك أو شوهد علم أنّ الموجود واحد، وأمّا إذا عدم فليكن الموجود السابق «ألف» وليكن المعاد الذي حدث «ب» وليكن المحدث الجديد «ج» وليكن «ب» كـ«ج» في الحدوث والموضوع والزمان و غير ذلك، ولايخالفه إلاّ بالعدد فلايتميّز «ب» عن «ج» في استحقاق أن يكون «ألف» منسوباً إليه دون «ج» فإنّ نسبة «ألف» إلى أمرين متشابهين من كلّ وجه إلاّ في النسبة التي ننظر هل يمكن أن يختلفافيه أولا يمكن، لكنّهما إذن لم يختلفا فليس أن يجعل لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر.

فإن قيل: إنّما هو أولى لـ «ب» دون «ج» لأنّه كان لـ «ب» دون «ج» فهو نفس هذه

النسبة وأخذ المطلوب في بيان نفسه، بل يقول الخصم إنّما كان لـ«ج».

بلى إذا صحّ مذهب من يقول إنّ الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفقد من حيث هو ذات. ثمّ أُعيد إليه الوجود أمكن أن يقال بالإعادة إلى أن يبطل من وجوه أُخرى، وإذا لم يسلّم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة، لم يكن أحد الحادثين مستحقّاً لأن يكون قد كان له «ألف» وهوالموجود السابق دون الحادث الآخر، بل إمّا أن يكون كلّ واحد منهما معاداً أولايكون ولاواحد منهما معاداً وإذا كان المحمولان الاثنان، يوجبان كون الموضوع لهما مع كلّ واحد منهما غير نفسه مع الآخر، فإن استمرّ موجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة، بقي له الإثنينيّة الصرفة لاغير. ـ انتهى كلامه.»[1]

وقال المحقّق الطوسي رحمه الله في التجريد: «والمعدوم لايعاد لامتناع الإشارة إليه، فلايصحّ الحكم عليه بصحّة العود، ولو اعيد لتخلّل العدم بين الشيء ونفسه، ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ، وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل فيالزمان، والحكم بامتناع العود لأمر لازم للمهيّة. ـ انتهى.[2]»

وقال الفاضل الأحساوي رحمه الله في *المجلي*: «قال: النوع الثاني في تحقيق المذهب في جواز إعادة المعدوم. فنقول: ذهب طائفة كثيرة من المتكلّمين كالأشعري ومن تبعه إلى جواز إعادة المعدوم محتجّين بأنّه لواستحال عوده للزم انقلابه من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي وهو باطل، إذ لاشكّ في أنّه ممكن الوجود حالتي الوجود والعدم، فلايصحّ اتّصافه بالامتناع الذاتي للتنافي بين حقيقتي الإمكان والامتناع الذاتيّين.

وتحرير محل النزاع أنّ مراد المانعين بعود المعدوم إن كان الامتناع الغيري، فينبغي أن يرتفع النزاع، لأنّ دعوى القائلين بالجواز تحقّق الإمكان الذاتي، وإن كان الامتناع الذاتي فهو الظاهر من عباراتهم، لأنّ إطلاق الامتناع وإطلاق الوجوب مشعر بالذات إذ المطلق ينصرف إلى الكامل، ولأنّ المحال لازم على تقدير العود، وما هو ممكن لذاته لايستلزم المحال.

---

١ ـ راجع هامش شرح *التجريد*: ٧٢.

٢ ـ شرح *التجريد*: ٧١-٧٥.

فإذا قيل: كيف يقال للذي وجد في وقت ما ممتنع ذاتاً، قالوا إنّ وجوده الثاني ممتنع، فأجازوا الأوّل وأحالوا الثاني.

واعترضوا على حجّة القائلين بجوازه بأنّ قبول الوجود ثانياً أخصّ من مطلق الوجود، وقابليّة الأعمّ لاتوجب قابليّة الأخصّ كما أنّ الإنسان قابل للحيوانية وليس بقابل للفرسية، فجاز أن يكون قابلاً لمطلق الوجود دون الوجود الثاني.

وأقول: وبيان ذلك، أنّ الوجود الثاني مقيّد بكونه بعد الوجود الأوّل متخلّلاً بينهما عدم، والممتنع هو هذا المقيّد، والوجود الأوّل خال عن هذا القيد، لأنّه وجود أوّل بعد عدم أوّل، فيكون مطلقاً بالنسبة إلى هذا الوجود.

وتحقّق الامتناع في المقيّد لايستلزم تحقّقه في المطلق، لما بينهما من المغايرة الذاتيّة، فإمكان الأوّل لايستلزم إمكان الثاني لما قلناه من المغايرة، فصحّ اتّصاف أحدهما بالامتناع والآخر بالإمكان.

قال: أُجيب بأنّه إذا ثبت أنّه قابل للوجود من حيث هو يلزم أن يكون قابلاً له في جميع الأوقات، فحينئذ لوفرضناه أنّه لم يكن موجوداً أوّلاً كانت هذه القابليّة ثابتة دائماً، فوجوده الأوّل إن أفاده زيادة استعداد لقبول وجوده الثاني، أولم يفده، فإن أفاده فقد صارالعود أهون، وإن لم يفده فلاينتقص عمّا هو عليه في الذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات لامتناع الانقلاب.

أقول: لقائل أن يقول إنّ قبوله الوجود الأوّل مازاده استعداد القبول الثاني، بل كان مانعاً من قبول الوجود الثاني، لأنّ قبول المطلق يكون هوالمانع من قبول المقيّد الذي لايصحّ اجتماعه معه بناءاً على امتناع اجتماع المثلين.

قال: بل الحقّ أنّ حصول الوجود الأوّل يفيده زيادة استعداد لاكتسابه معنى يفيد زيادة استعداد لقبول الوجود ثانياً لأنّ القبول إذا حصل للقابل مرّة يصير القابل أقبل له واتّصافه به أسهل، فإذا اتّصف ثالثاً صار أشدّ قبول، حتى يصير ملكة وهذا ضروري.

أقول: لمانع أن يمنع الضرورة هنا، فإنّ القابل لايزداد في الاستعداد بتكرّر القبول إلاّ إذا كانت الهويّة القابلة متحقّقة الثبوت بعد عدم المقبول الأوّل، أمّا إذا انتفت الهويّة بانتفاء المقبول فلا يتحقّق زيادة الاستعداد، بل ولا يبقى هناك استعداد أصلاً خصوصاً إذا قيل: إنّ

الاستعداد أمر وجودي يفتقر إلى محلّ يقوم به فمع انتفاء الهويّة لايبقى شيء أصلاً فلااستعداد البتّة، خصوصاً على مذهب الأشعري القائل بأنّ الموجود نفس المهيّة، فإنّ بانتفائه ينتفي المهيّة بالكلّية، لأنّه نفسها فلايبقى للاستعداد محلّ إذ لامستعدّ.

نعم هذا الكلام لوصحّ فإنّما يتمّ على رأي المعتزلي القائل بمغايرة الوجود للمهيّة خارجاً فإنّ محلّ الاستعداد حينئذ يكون باقياً عند زوال الوجود الأوّل، لكون المهيّة شيئاً في العدم مع أنّ لقائل أن يقول إنّ قبولها للثاني منع من قبولها للأوّل، والمانع للشيء لايكون معدّاً له، فتدبّر.

قال: ولعلّ المراد من قوله تعالى: «**وهو أهون عليه**» هذا القدر، ولله المثل الأعلى فإنّ خلق السموات والأرض ابتداءاً أعلى وأقوى من الحشر، فهو مثال له ودليل عليه لمن تدبّر.

ولهذا قال عليّ عليه السلام: «عجبت لمن أنكر النشأة الآخرة وهو يرى النشأة الأُولى» والآية الكريمة دالّة على ذلك في قوله تعالى: «**قل يحييها الذى أنشأها أوّل مرّة**».[1]

ومن ذهب إلى امتناع العود، احتجّ عليه بوجوه:

الأوّل: أنّا المعدوم لايبقى له هويّة ليصحّ الحكم عليه بالعود، والصغرى بديهيّة، وأمّا الكبرى، فلأنّ الحكم إنّما يكون على الهويّة وحيث لاهويّة لاحكم.

الثاني أنّه لوأُعيد لوجب أن يعاد جميع الخواصّ التي هو بها، وإلاّ لما كان المعاد هو، بل غيره، لأنّ الشخص إنّما يكون هو بخواصّه، ومن خواصّه وقته الذي وجد فيه، وإذا أُعيد مع وقته فقد أُعيد هوفي وقته، فيكون مبتدأً من حيث إنّه معاد فلايكون معاداً، فإنّ المُعاد هوالذي وجد في وقت ثان، وقد وجد في وقته الأوّل، فكيف يكون معاداً.

الثالث: أنّه لوأمكن عوده لأمكن عود مثله معه، لأنّ حكم الأمثال واحد، وذلك محال، فإنّه لوأُعيد مع مثله لما امتاز أحدهما عن الآخر لتساويهما مع جميع الوجوه، وإلاّ لما كانا مثلين، فلاامتياز بين اثنين؛ هذا خلف.

واعترض على الأوّل: بأنّ قولكم «لايصحّ الحكم عليه» حكم عليه، وهو تناقض، ومتى صحّ الحكم عليه لايصحّ الحكم عليه بامتناع العود، لأنّ الامتناع إن كان لما هوهو،

---

١ ـ يس: ٧٩.

كان وجوده محالاً مطلقاً فلا يصحّ عليه الدخول في الوجود؛ هذا خلف، وإن كان لغيره كان هو من حيث هو قابلاً للعود وهو المطلوب.

أقول: قوله: «قولكم لا يصحّ الحكم عليه حكم عليه» فيه نظر، لأنّه عند التحقيق مغالطة ظاهرة، لأنّ قولنا لا يصحّ الحكم عليه، ليس هو من الإيجاب المعدول حتّى يتحقّق احتياجه إلى الموضوع المحصّل، بل هو من السلب البسيط الذي لا يفتقر إلى ثبوت موضوع، لأنّ الشيء إذا عدم وانتفت هويّته صحّ سلب كلّ شيء عنه بخلاف الحكم عليه بالعود، فإنّه حكم إيجابي محصّل يحتاج فيه إلى موضوع محصّل ثبت له المحمول في ذاته وبينهما فرق كما حقّق في المنطق وحينئذ نقول: قولكم: «المعدوم يعاد»، موجبة محصّلة يحتاج في ثبوت محمولها لموضوعها إلى ثبوت الموضوع وتحقّقه في ذاته والمعدوم لا هويّة له حتّى يصحّ ثبوت حكم العود له بخلاف قولنا: المعدوم لا يعاد، فإنّه سالبة بسيطة فلا يحتاج في جواز الحمل هنا إلى ثبوت الموضوع وتحقّقه في نفسه حتّى يصح سلب العود عنه، بل يصحّ ذلك السلب عنه لكون هويّته غير متحقّقة فلا يتحقّق شيء من صفاتها، فإن المهيّة إذا انتفت صحّ سلب جميع لوازمها على سبيل المناسبة، وذلك ممّا بُيّن عند أهله.

قال: وفيه نظر، لأنّ الحكم بامتناع العود لا يستلزم الحكم عليه بامتناع الوجود الأوّل، لأنّ امتناع الوجود لا يستلزم امتناع الوجود الأوّل، لعدم التلازم.

والتحقيق أنّ الحكم بالإعادة ليس على المعدوم المطلق ليمتنع، وانّما هو حكم على المعدوم الذهني بأنّه يعاد في الخارج كما كان قبل وجوده الأوّل فإنّه إن صدق عليه أنّه يصحّ الحكم عليه بالوجود فكذا يصحّ هنا. والعجب عن غفلتهم عن هذا المعنى مع ظهوره.

وعلى الثاني: بعدم تسليم كون الوقت من الخواصّ التي يكون الشخص بها هو، فإنّ الزمان لا دخل له في التشخّص.

وفيه نظر، إذ لمانع أن يمنع من ذلك، فإنّ الوقت من جملة المشخّصات، بل الأحسن أن يقال لا نسلّم أنّ المعاد الذي وجد في وقت ثان، بل الذي وجد ثانياً سواء وجد في وقت آخر أو في وقته الأوّل، بل نقول إنّه يجوز أن يكون هو ووقته مُعادين.

وعلى الثالث: أنّ المثل هوالمساوي في المهيّة، ولايجب المساواة في جميع الصفات، فلايلزم أنّه لو أُعيد مثله لما بقي الامتياز، فإنّ الامتياز متحقّق بين زيد وعمرو مع تحقّق المماثلة بينهما، والتماثل من جميع الوجوه ممتنع.

قال: قال بعض من منع أنّ هذه الوجوه تنبيهيّة لااستدلاليّة فلايرد عليها ماذكروه، فإنّ الحكم بامتناع إعادة المعدوم من الأحكام الضرورية، فإنّ من عدمت هـويّته بـالكليّة لايصحّ اتّصافه بشيء من الصفات الضروريّة، والعود صفة ضروريّة ثبوتيّة لاحقة له، فلا يصحّ ثبوتها لمن لاهويّة له قطعاً.

واعترض عليه بأنّ تجويز نقيضه يمنع من كونه ضرورياً، فإنّ الشيء مع جواز النقيض لايصحّ أن يكون ضرورياً.

وحقّق آخرون هذه الدعوى، فقالوا: إنّ المعدوم لايعاد مع جميع عوارضه، فلعلّ أحداً لايخالفه، فإنّ بعض من جوّز إعادته ذهب إلى أنّ بعض العوارض لامدخل له في هويّة الشخص، كالقدر المعيّن والوقت المعيّن والوضع المعيّن وأمثال هذه، وقد صرّحوا بـأنّ الشخص بعد البعث يكون على وصف آخر، فيرتفع النزاع من البين، وصحّ دعواهم تجويز العود مع بعض العوارض، ودعوى منعه، لأنّ المراد بجميع العوارض.

أقول: هذا صلح بين الفريقين، ودفع للتنازع الواقع بين القوم في منع إعادة المعدوم وجوازه، فإنّ القائل بمنعه إنّما منعه على تقدير أخذ جميع العوارض والمشخّصات معه، ومعلوم أنّ إعادته على هذا النوع من الإعادة ممتنع، والقائل بجوازه إنّما جـوّزه عـلى تقدير أخذه من حيث الهويّة الذاتيّة، وان اختلفت العوارض، فيرتفع النزاع من البين، وهو ظاهر. فإنّ من منع إعادة المعدوم مطلقاً يكون مخالفاً لمقتضى البديهة، وكذلك من جوّزه بجميع أحواله وعوارضه، إذ العقل الصريح يمنعه، لاستحالة إعادة الأعراض والصـفات والعوارض اللاحقة الاعتبارية، بل والصفات الحقيقية. فـالنزاع بـين الفـريقين حـينئذ لاطائل تحته، لأنّه نزاع لامحصول له. ـ انتهى كلامه.[1]

---

١ ـ *المجلي*: ٤٩٧-٥٠٠.

في تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء أوّلاً في هذا المطلب

وأقول وبالله التوفيق: إنّ تحرير ماذكره الشيخ في الشفاء بحيث يتّضح منه المدّعى أن يقال: من المستبين عند العقل السليم أنّ الشيء والموجود والمحصّل والمثبت وأمثال ذلك أسماء مترادفة على معنى واحد، وكلّها بديهيّة التصوّر، غنيّة عن التحديد والتعريف، وأنّ معنى الموجود لايفارق الشيء، بل يلزمه دائماً، لأنّ الشيء يكون إمّا موجوداً في الأعيان أوموجوداً في الأذهان، فإنّه إن لم يكن كذا، لم يكن شيئاً، وأنّ الشيء هو الذي يمكن أن يخبر عنه، وأنّه لايكون معدوماً مطلقاً. نعم قديكون معدوماً في الأعيان وموجوداً في الأذهان. وأنّ الخبر دائماً ـ كما هو مذهب الشيخ والمنقول عن الفارابي ـ يكون بالحقيقة، سواء كان إيجابيّاً أوسلبيّاً، عن شيء متحقّق في الذهن وعن الموجود في الخارج بالعرض، يعني أنّ الإخبار مطلقاً يكون دائماً بالذات عن الموجود في النفس، من حيث مهيّته الموجودة في ضمن الوجود الذهني، لامن حيث تقيّده بوجوده الذهني خاصّة، حتى يرد أنّه من هذه الحيثية علم، لامعلوم، سواء كان الموجود في النفس من تلك الحيثيّة المذكورة مشاراً به إلى خارج، حيث كان هناك خارج وواقع مع قطع النظر عن الوجود في الذهن، وكان حينئذ الإخبار عن الموجود في الخارج بالعرض، سواء قلنا بأنّ الموجود في النفس نفس مهيّة الشيء الخارجي معرّى عن الوجود الخارجي، كما هو مذهب القائلين بوجود الأشياء في أنفسها في الذهن ومنهم الشيخ في مبحث العلم من *الشفاء*، أو قلنا بأنّ الموجود فيها هو شبحه ومثاله، كما هو مذهب القائلين بوجودها بأشباحها وصورها في الذهن، أولم يكن مشاراً به إلى خارج حيث لم يكن هناك خارج وواقع، بل كان وجوده في الذهن بمحض الفرض واختراع النفس.

وإنّما قلنا إنّ المعلوم بالذات والمخبر عنه بالحقيقة، هو ما في الذهن من تلك الحيثيّة المذكورة، وأنّ الأمر الخارجي معلوم ومخبر عنه بالعرض، حيث كان هناك أمر خارجي، لأنّ النفس لاتدرك إلاّ ماحصل فيها أوّلاً وبالذات، وماذلك إلاّ ما في الذهن دون الأمر الخارجي.

وأيضاً لوكان المخبر عنه بالذات، هو الأمر الخارجي لكان يجب في كلّ خبر أن يكون هناك أمر خارجي هوالمخبر عنه، وليس كذلك، إذ قد لايكون مافي الذهن مشاراً به إلى خارج كما قد عرفت، ومع هذا يكون الإدراك والإخبار بحاله على نحو الإدراك والإخبار عن الأمر الخارجي.

ومن هذه الجملة قد انكشف أنّ الحكم والإخبار سواء كان إيجابيّاً أوسلبيّاً يستدعي وجود المخبر عنه والمحكوم عليه في الذهن. كيف وقولنا في الحكم السلبي: «هو ليس كذا» يتضمّن إشارة، والإشارة إلى المعدوم المطلق لامعنى له بوجه من الوجوه، إلاّ أنّ بين الحكم الإيجابي والحكم السلبي فرقاً من وجه آخر، وهو أنّ الحكم الإيجابي ـ حيث كان الغرض منه الإيجاب المحض، وإن عبّر عنه بالحكم السلبي، وكان المحمول أمراً ثبوتيّاً واقعيّاً ثابتاً للموضوع في الواقع لاسلبيّاً وإن عبّر عنها بالأمر السلبي ـ يستدعي وجود المخبر عنه والموصوف في ظرف الثبوت والاتّصاف وجوداً واقعيّاً مع قطع النظر عن ذلك الفرض في الذهن، وجوداً يترتّب عليه الآثار الواقعيّة المطلوبة منه. وهذا الوجود الواقعي قد يكون وجوداً خارجيّاً حيث كان الخارج ظرفاً لثبوت المحمول أومبدأه في نفسه في الخارج، سواء كان ذاتيّاً للموضوع كقولنا: زيد إنسان، أو عرضيّاً له في قولنا: الجسم أبيض، أو أمراً عدميّاً باعتبار وله ثبوت في الخارج باعتبار آخر، كما في قولنا: زيد أعمى، فانّ العمى أي عدم البصر وإن كان أمراً عدميّاً باعتبار، لكنّه حيث كان عدم ملكة من محلّ قابل، ولم يكن هو محض العدم، بل كان لذلك الشكل وتلك الهيئة الحاصلان في البدن مدخل في انتزاعه، كان له نحو ثبوت في الخارج بوجود موضوعه فيه، ولذلك كان ثبوته له منشأ لثبوته في الخارج، أو كان المحمول أمراً انتزاعيّاً منتزعاً من موجود خارجي، أي ينتزعه العقل من الموجود الخارجي من حيث وجوده الخارجي كما في قولنا: السماء فوقنا. وقد يكون وجوداً واقعيّاً في نفس الأمر أعمّ من الوجود الخارجي والذهني الواقعي

مع قطع النظر عن الفرض الذهني، حيث كان المحمول أومبدؤه منتزعاً من كلا الوجودين كما في قولنا: الأربعة زوج، وقد يكون وجوداً ذهنيّاً واقعيّاً مع قطع النظر عن الفرض الذهني كما في قولنا: الإنسان نوع والحيوان جنس، فإنّ النوعيّة والجنسيّة إنّما تنتزعان من الطبيعة الكلّية للإنسان والحيوان من حيث وجودهما في النفس، لكن لابمحض وجودهما الذهني الفرضيّ الاختراعي، بل بوجودهما في النفس وجوداً واقعيّاً يترتّب عليه الآثار الواقعيّة المطلوبة منه ولو قطع النظر عن فرض الذهن وجودهما فيه.

وعلى التقادير فوجود الموضوع في الواقع، أي مشاراً به إلى واقع كما فصّلنا في الخبر الإيجابي ممّا لاخفاء فيه، أعمّ من أن يكون ثبوت المحمول له حين الحكم كما في الأمثلة المذكورة أوبعده كما في قولنا: القيامه تكون، والمعدوم الممكن يجوز أن يوجد ومن سيوجد يجوز أن يتعلّم، وأمثال ذلك، أوقبله كما في قولنا: وقائع الأُمم الماضية قد كانت.

ومن هذه الجملة يظهر أنّ الحكم الإيجابي الذي الغرض فيه الإيجاب كما يقتضي وجود الموضوع في الواقع كما فصّلناه كذلك يقتضي وجود المحمول أيضاً فيه، حتّى العدميّات، إلاّ أنّ وجود الذاتيّات بالذات والعرضيّات بالعرض.

وما ذكرنا كلّه ظاهر في الصوادق من الأحكام الإيجابيّة، وأما في الكواذب منها كالاختراعيات المحضة منها فلايقتضي وجود الموضوع في الواقع، ولاوجود المحمول فيه، بل إنّما يكون وجودها بمحض الفرض كما في قولنا: للأغوال أنياب، والعنقاء طائر طويل العنق يسكن الجبال، وأمثال ذلك.

وهذا كلّه بخلاف الحكم السلبي مطلقاً سواء كان صادقاً أوكاذباً حيث كان المقصود فيه السلب، فإنّه لايقتضي سوى وجود الموضوع في الذهن، أي من جهة فرض الذهن له واختراعه إيّاه، وأمّا الوجود الواقعي فلا، بل قد يكون وقد لايكون.

فظهر من ذلك معنى قول القوم: إنّ الإيجاب يقتضي وجود الموضوع بخلاف السلب.

وظهر أيضاً أنّ المعدوم المطلق لايخبر عنه مطلقاً، لاخبراً إيجابيّاً ولاخبراً سلبيّاً، أمّا الإيجاب فلكونه يقتضي وجود الموضوع في الذهن وفي الواقع جميعاً، والمفروض كونه معدوماً مطلقاً غير موجود في شيء من الذهن والواقع أصلاً: هذا خلف، وأمّا السلب، فلكونه أيضاً يقتضي وجوده في الذهن، وإن كان بمحض الفرض، والمفروض خلافه،

لكونه معدوماً مطلقاً بالفرض، إلاّ أنّ هذه القضية التي حكمنا فيها بأنّ المعدوم المطلق لايخبر عنه، سواء عبّرنا عن الحكم بالحكم الإيجابي أوالحكم السلبي، وعبّرنا عن المحمول فيها بالأمر السلبي كما ذكرنا أونحو ذلك، من نحو قولنا: المعدوم المطلق ليس يجوز، أوليس يصحّ الإخبار عنه، أوالحكم عليه، أوبالأمر الإيجابي أوبالأمر العدولي كما في قولنا: المعدوم المطلق غير مخبر عنه، أو ممّا لايخبر عنه، أو ممّا يمتنع الإخبار عنه، أونحو ذلك، قد قصدنا فيه سلب الإخبار عنه، إذ هو الغرض، لاإثبات امتناع الإخبار، أوعدم الإخبار، وإن عبّرنا به، وحيث كان المقصود ذلك فلا يقتضي هذا السلب وجود الموضوع في الواقع، بل إنّما يقتضي وجوده في الذهن فقط، كما هو مقتضى الحكم السلبي، وحيث فرضناه معدوماً مطلقاً، فالموجود في الذهن منه سواء قلنا بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن، أو بأشباحها وأمثالها وصورها فيه، ليس هو مهيّة المعدوم المطلق، إذ لامهيّة ولاوجود واقعيّاً له، وكذا ليس هو صورة وشبحاً ومثالاً له يطابقه من بعض الوجوه وإن كان يخالفه من بعض الوجوه الأُخر، كما في الصورة الذهنية للأشياء الواقعيّة، حيث لاواقعيّة للمعدوم المطلق أصلاً، بل إنّما هو الصورة التي اخترعها النفس وفرضتها المعدوم المطلق لكنّه ليس مهيّته ولاشبحه بوجه من الوجوه.

وحيث كان الأمر كذلك فلا تناقض في هذه القضية من جهة أنّا حكمنا بكون المعدوم المطلق ممّا لايصحّ الإخبار عنه أصلاً لاإيجابيّاً ولاسلبيّاً. ومع هذا قد حكمنا بالإخبار السلبي عنه لأنّ الحكم الأوّل إنّما هو على حقيقة المعدوم المطلق ومهيّته أوشبحه، والحكم الثاني على أمر آخر سوى ذلك فرضناه معدوماً مطلقاً واخترعناه في الذهن، فالموضوع في الحكمين مختلف، وحيث كان مختلفاً فلا تناقض، إذ من شروطه وحدة الموضوع.

في الإشارة إلى الجواب عن شبهة المعدوم المطلق

وبهذا يظهر الجواب عن الشبهة المشهورة بين القوم، على قولهم: المعدوم المطلق أوالمجهول المطلق لايخبر عنه. فتدبّر فيه. فإنّه الجواب الحقّ عن ذلك ولاتُصغِ إلى غيره ممّا ذكره فيه أقوام، فإنّه لايفيد إلاّ زيادة الإلباس والإبهام.

وكذلك ظهر ممّا ذكرنا أنّ المعدوم الواقعي أيضاً وإن كان له وجود في الذهن بمحض الفرض، ممّا لايخبر عنه خبراً إيجابيّاً أصلاً كالمعدوم المطلق، لأنّ معنى قولنا: «إنّ المعدوم كذا» كما حقّقه الشيخ، أنّ وصف كذا حاصل للمعدوم، وإذلا فرق بين الحاصل والموجود، فيكون كأنّا قلنا إنّ هذا الوصف موجود وجوداً واقعيّاً للمعدوم، وإذا كان للوصف وجود واقعي وثبوت في نفس الأمر للمعدوم، فيجب أن يكون للمعدوم أيضاً وجود وثبوت كذلك؛ والمفروض خلافه، إذ المفروض أنّه إمّا معدوم مطلقاً أومعدوم في الواقع، وإن كان له وجود فرضيّ اختراعي. بل نقول كما حقّقه أيضاً أنّه لايخلو إمّا أن يكون مايوصف به المعدوم ويحمل عليه موجوداً وحاصلاً للمعدوم، أولا يكون موجوداً وحاصلاً له.

فإن كان موجوداً وحاصلاً للمعدوم، فلايخلو إمّا أن يكون في نفسه موجوداً في الواقع أومعدوماً فيه، فإن كان موجوداً في الواقع فيكون للمعدوم مطلقاً أوفي الواقع، صفة موجودة وجوداً واقعيّاً، وإذا كانت الصفة موجودة وجوداً واقعيّاً فالموصوف بها أيضاً موجود كذلك، لحكم العقل بأنّ الصفة الموجودة في الواقع، لايمكن ثبوتها للمعدوم مطلقاً أوللمعدوم في الواقع، وإذا كان الموصوف موجوداً فيلزم أن يكون المعدوم مطلقاً أوفي الواقع موجوداً في الواقع، وهذا محال.

وإن كانت الصفة المثبتة معدومة في نفسها مطلقاً أوفي الواقع، فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء، فإنّ مالايكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً للشيء، إذ العقل السليم يحكم بأنّ الوصف الذي يكون موجوداً لشيء حتّى العدميات الانتزاعية يجب أن يكون موجوداً في الواقع نحو وجود، حتّى يمكن أن يثبت لشيء، وليس المراد بقولنا: إنّه يجب أن يكون الوصف موجوداً في نفسه حتّى يمكن أن يثبت للموصوف، أنّه يجب أن يكون موجوداً في الخارج، أوفي الواقع بوجود مبائن لوجود الموصوف أوّلاً حتّى يمكن أن يثبت ثانياً للموصوف ويتحدّ معه نوعاً من الاتّحاد لكي يرد أن ذلك لوصحّ فإنّما يصحّ في بعض المحمولات العرضيّة، وفي بعض العوارض، كما في قولنا: الجسم أبيض، ولايعمّ الجميع، إذ كثير من المحمولات إنّما وجودها بوجود الموضوع، إمّا بالذات كما في الذاتيّات أوبالعرض كما في العرضيّات، وليس لها وجود مبائن لوجود الموضوع أوّلاً، بل المراد أنّ الوصف المثبت يجب أن يكون له وجود وثبوت في نفسه، أي في الواقع وفي نفس الأمر، مع قطع النظر عن الفرض الذهني، حتّى يمكن أن يثبت للموصوف، وإن كان له وجود بوجود الموضوع في ظرف الاتّصاف مثل وجوده.

وبالجملة فهذا الحكم حكم. يحكم به العقل الصريح، ولايرد عليه النقض بثبوت الوجود للموجود، فإنّه مندفع بما هوالمحقّق في محلّه ولايسع المقام ذكره، وقد حقّقناه في رسالة أصل الأُصول بما لامزيد عليه، فليرجع إليها.

نعم قديكون الشيء موجوداً في نفسه ولايكون موجوداً لشيء آخر،

وأمّا إن لم تكن تلك الصفة موجودة للمعدوم، فهو نفي الصفة عن المعدوم، ويكون حكماً سلبيّاً لاإيجابيّاً. فإنّه إن لم يكن نفياً للصفة عن المعدوم كان مقابل هذا، فكان وجود الصفة له، إذلاواسطة بين النفي والإثبات، وقد تبيّن أنّ وجود الصفة له باطل. نعم نفي الصفة عنه ممكن كما مرّ بيانه.

وقد استبان من ذلك أنّ الحكم الإيجابي كما يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع، كذلك يقتضي ثبوت المحمول في الواقع وأنّ المعدوم المطلق كما لايكون مخبراً عنه مطلقاً، كذلك لايكون مخبراً به مطلقاً، وأنّ المعدوم في الواقع، ـ وإن كان موجوداً في الذهن ـ كما لايكون مخبراً عنه خبراً إيجابيّاً، كذلك لايكون مخبراً به خبراً إيجابيّاً، وكلّ ذلك ظاهر

بأدنى تأمّل فيما تلوناه عليك.

وحيث ذكرنا أنّ المراد بالايجاب وما هوالغرض الأصلي منه الإيجاب في الواقع، وإن عبّر عنه بالسلب، كذلك المراد بالسلب وما هوالغرض الأصلي منه السلب في الواقع، وإن عبّر عنه بالإيجاب المحض أوبالعدول، ظهر منه،

أنّ قولنا: المعدوم المطلق لايخبر عنه، خبر سلبي كما عرفت. وكذلك قولنا: اجتماع النقيضين محال، وشريك الباريً ممتنع. إلى غيرذلك من الأخبار الكذائية كلّها أخبار سلبيّة، إذ الغرض الأصلي فيها سلب الوجود والشيئيّة ونفي الجواز والإمكان، وإن عبّرت بالمحمولات الإيجابية صورة أوبالعدوليّة، فكلّها لايقتضي سوى وجود الموضوع في الذهن، وجوداً فرضيّاً اختراعيّاً.

وأنّ قولنا: المعدوم يعاد أويمكن أن يعاد أو يصحّ أن يعاد، أونحوه، خبر إيجابي، إذ المقصود الأصلي منه الإيجاب والإثبات، وإن عبّر فيه عن المحمول بأمر سلبي، كقولنا: المعدوم لايمتنع عوده، وأنّه لوكان هذا الخبر ونحوه صادقاً، اقتضى من جهة كونه إيجاباً ثبوت الموضوع في الواقع، كثبوت المحمول فيه، فتثبّت ولاتتخبّط، والله أعلم بالصواب.

ثمّ إنّك إذا أحطت خُبْراً بما تلونا عليك اتّضح لك بطلان قول من يقول: إنّ المعدوم يعاد، أويصحّ أن يعاد، أويمكن أن يعاد ونحوذلك، لأنّه خبر إيجابي، بل أوّل شيء يخبر عنه أي أوّل خبر إيجابي أُخبر فيه عن المعدوم. أمّا أنّه خبر إيجابي، فظاهر، لأنّه لاسترة في أنّ المحمول فيه أمر ثبوتي، المقصود إثباته للمعدوم. وأمّا أنّه أوّل خبر كذلك، لأنّ الإخبار فيه، إنّما هو بالإعادة. أي بثبوت الوجود الثانوي للمعدوم، وكما أنّ الوجود نفسه أوّل بالنسبة إلى سائر الصفات والأحوال المثبتة للشيء، كذلك الإخبار به أوّل بالنسبة إلى الإخبار بسائر الصفات والأحوال. وحينئذ نقول: إنّ المخبر عنه في هذا الخبر الإيجابي إمّا ما هو معدوم مطلق، فذلك باطل، لأنّ المعدوم المطلق كما مرّ بيانه لايخبر عنه مطلقاً حتّى الخبر السلبي، فكيف يمكن أن يخبر عنه بالإيجاب كما فيما نحن فيه. وإمّا هو معدوم في الخارج أوالواقع، موجود في الذهن فيكون مفاد الخبر أنّ المعدوم في الخارج أوالواقع يعاد أويمكن أن يعاد في الواقع عوداً واقعيّاً، وحينئذ تقول مطابقاً لما في التعليقات: إنّ

المعدوم، إذا أُعيد أوفرض إعادته، فلايخفى أنّه يمكن حينئذ فرض أن يوجد حينئذ موجود آخر أيضاً وليس هو بمعاد، بل موجود مبتدأ يكون هو مثلاً للمعدوم المعاد لووجد بدله أومعه، أي أن يكون مماثلاً له في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك من الأحوال والصفات، ولا يخالفه إلاّ بالعدد أي بالشخص وإلاّ في النسبة التي ينبغي أن ينظر أنّهما هل يمكن أن يختلفا فيها أم لا ـ كما سيأتي بيانها ـ إذ لا يخفى أنّ فرض وجود المثل بهذا المعنى غير ممتنع وكذا المفروض.

وحينئذ نقول: إمّا أن يكون كلّ واحد من المثل المبتدأ وما فرض كونه معاداً، منسوباً إلى الموجود السابق الذي فرض انعدامه ثمّ عوده، بأن يكونا عينه أو لا يكون شيء منهما منسوباً إليه كذلك، أويكون واحد منهما كالمعاد منسوباً إليه دون الآخر أي المثل المبتدأ.

وعلى الأوّل فيكون كلّ منهما معاداً وعين السابق وهذا باطل. لأنّ المفروض أنّ واحداً منهما معاد دون الآخر.

وأيضاً يلزم أن يكون شيئان اثنان عين شيء واحد وهو باطل. وأن لايكون بين الاثنين فرق أصلاً مع فرض الإثنينيّة، وهو أيضاً باطل.

وعلى الثاني فيكون كلّ منهما موجوداً مبتدأ ولايكون شيء منهما معاداً؛ هذا خلف.

وعلى الثالث فنسأل ونقول: لِمَ صار ما هوالمفروض معاداً منسوبا إلى الموجود السابق بالعينيّة ولم يصر المثل المفروض منسوباً إليه بالعينيّة مع تشابههما من كلّ وجه إلاّ في العود، وما وجه الفرق بينهما في ذلك؟ فان أُجيب بأنّهما كانا كذلك لأنّهما كانا كذلك، فهو مصادرة على المطلوب، وأخذ المطلوب في بيان نفسه.

وإن أُجيب بأنّ المعاد حين الإعادة صارعين الموجود السابق، لأنّه كان قبل الإعادة وفي حال العدم عين الموجود السابق الذي عُدم، وكذا هو كان غيرالمثل الذي وجد حينئذ، فينعقد هنا خبران إيجابيّان: أحدهما أنّ المعاد حين العدم كان غيرالمثل المستأنف، ولا يخفى أنّ الحكم في كلّ من الخبرين حكم واقعي حكم فيه بأمر واقعي أي العينيّة الواقعيّة في الأوّل، والمغايرة الواقعيّة في الثاني على المعدوم وحال العدم، فإنّه قد حكم فيهما حكماً ثبوتيّاً واقعيّاً كما هو المفروض بأنّ المعدوم في الواقع حال كونه معدوماً

عين الذي وجد أوّلاً ثم عدم وفُرض إعادته، وكذا هو في تلك الحال مغاير للمثل المبتدأ في الواقع، وبالجملة أنّ المعدوم في حال العدم موصوف في الواقع بتلك العينيّة وتلك المغايرة الواقعيّتين، فقد صار المعدوم في الواقع موجوداً في الواقع على النحو الذي أومأنا إليه فيما سلف، إذ لا يخفى أنّ المحمول في هاتين القضيّتين أمر ثبوتي واقعي كان الفرض إثباته للمعدوم الموضوع، وثبوت الشيء للشيء في الواقع، فرع ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت وظرف الاتّصاف أي في الواقع، فإمّا أن يلتزم صيرورة المعدوم الواقعي في حال العدم موجوداً واقعيّاً حينئذ حتّى يمكن إثبات العينيّة الواقعيّة والمغايرة الواقعيّة له في الواقع، فهذا باطل بالضرورة. وإمّا أن يلتزم أن ثبوت المعدوم بمهيّته الذهنيّة في نفس الأمر في علم البارئ تعالى شأنه أوفي المبادئ العالية كاف في ذلك، وهذا أيضاً باطل، لأنّ ثبوت المعدوم بمهيّته، الذهنية في نفس الأمر، ليس ثبوتيّاً خارجيّاً أوواقعيّاً، يترتّب عليه الآثار المطلوبة منه، حتّى يمكن أن يثبت له الأمر الواقعي في الواقع، وإلاّ لكان قولاً بثبوت المعدومات في الواقع وهو باطل، كما تقرّر في محلّه.

وكذلك وجوده في علم البارئ تعالى شأنه أو المبادئ العالية ليس إلاّ ثبوتاً ذهنيّاً لاواقعيّاً، إذ لانعني بالوجود الذهني إلاّ مالايكون منشأ لترتّب الآثار الخارجية أوالواقعيّة المطلوبة منه عليه ،وهو كذلك، كثيراً من المعدومات الممكنة لها وجود وثبوت في علم البارئ أوالمبادئ العالية، ومع هذا لايترتّب عليها أثر خارجي أو واقعي مطلوب منها أصلاً.

والحاصل أنّ ذلك وجود ذهني للمعدوم، سواء قيل بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن أوبأشباحها فيه، حيث لايترتّب عليها أثر خارجي أوواقعي مطلوب منه، فإنّ الوجود الذهني مايكون كذلك سواء كان بمحض اختراع ذهن ذاهن أو لا وبالجملة هو ما لايترتّب عليه الآثار المطلوبة منه، وأمّا الوجود الواقعي أوالخارجي، فهو مايترتّب عليه أثر واقعي، سواء كان ذلك في الخارج أوفي الذهن، لكن لامن حيث هو موجود ذهني كما عرفت بيانه فيما تقدّم.

حاصل الدليل الذي ذكره الشيخ في الشفاء أوّلاً
وذكره في التعليقات أيضاً على بطلان إعادة المعدوم

وحاصل هذا الدليل أنّه على تقدير فرض إعادة المعدوم، لايخفى أنّه يمكن فرض محدث جديد يكون هو مثلاً للمعاد بالمعنى الذي ذكرنا، وعلى تقديره فإمّا أن يلزم كون كلّ منهما معاداً، وهو خلاف الفرض، أو أن لايكون شيء منهما معاداً، وهو أيضاً خلاف الفرض، أو أن يصير المعدوم مع فرض عدمه موجوداً، وهذا أيضاً باطل. وعلى كلّ التقديرات فيلزم عدم امتياز المعاد عن المستأنف الجديد المفروض في اختصاصه بصفة العود دون المستأنف. وهو أيضاً خلاف الفرض.

ولايخفى أنّ هذه المحالات لم تلزم من فرض المثل لكونه ممكناً في الواقع، فبقي أن يكون منشؤها فرض إعادة المعدوم بعينه وهوالمطلوب.

ثمّ إن ماقرّرناه في توجيه كلام الشيخ في *الشفاء* هو المحمل الصحيح له فينبغي أن يحمل هو عليه. وكذا يدلّ عليه كلامه في التعليقات عند النظر الدقيق، كما أنّه يدلّ عليه كلامه في *الشفاء* عندالنظر الأدقّ، وإن كانت بعض المقدّمات مطويّة في كلّ من الكلامين، فتدبّر تعرف.

ثمّ إنّ هذا المحال الذي ذكرنا أنّه يلزم على تقدير فرض المعدوم معاداً، كما قرّرنا، لايخفى أنّه لايلزم على تقدير فرض المعدومات الممكنة موجودات ابتدائية وإن فرضناها أمثالاً، أي مماثلة في الحدوث والموضوع والزمان وغيرها من الأحوال والصفات، ومتخالفة بالعدد، فإنّ التمايز بينها إنّما هو بعد الوجود الخارجي الواقعي، وأمّا هي في حال العدم فلاتمايز واقعيّاً بينها، ولاتغاير حتّى يمكن أن يحكم بأنّ أحدها مثلاً مغاير للآخر في الواقع ويلزم ذلك المحال.

نعم التمايز الذهني والتغاير الفرضي بينها في حال العدم مسلّم، لكنّه على تقديره لايلزم كون المعدوم في الواقع مع فرض عدمه موجوداً في الواقع، ولهذا إنّما قلنا حيث قلنا بلزوم ذلك المحال في ذينك الخبرين الضمنيّين الواقعيّين، أي قولنا: المعدوم في حال العدم عين الموجود السابق، وقولنا: إنّ المعدوم في حال العدم مغاير للموجود المبتدأ المماثل له في الواقع، لافي قولنا: المعدوم يعاد أويصحّ أن يعاد، مع أنّ المحمول فيه أيضاً

أمر واقعي ثبوتي، والغرض إثباته للموضوع في الواقع، وهو يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع، والمفروض انتفاؤه فيه لكونه معدوماً في الواقع، لأنّ هذا الخبر يمكن أن يـؤخذ على طريق قولنا: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد، وقولنا: من سيوجد يجوز أن يتعلّم، وقولنا: إنّ القيامة تكون، حيث إنّ المحمول في الجميع وإن كان أمراً ثبوتيّاً واقعيّاً وكان الغرض إثباته للموضوع في الواقع، لكنّ الحكم الذهني به وإن كان في حال العدم إلاّ أن ذلك الثبوت ليس في حال العدم، بل بعد الحكم، وفي حال الوجـود، أي أنّ المـوضوع المعدوم إذا فرض وجوده وحصل له الوجود ثبت له ذلك المحمول في الواقع، سواء كان المحمول نفس الوجود، كما في قولنا: القيامة تكون، والمعدوم الممكن يجوز أن يوجد، أوغيره بالذات، كما في قولنا: من سيوجد يجوز أن يتعلّم، أو بالاعتبار كما فـي قـولنا: المعدوم يعاد، وحينئذ يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع، وأمّا في حال العدم فلاثبوت واقعيّاً للمحمول للموضوع. نعم الحكم الذهني به، كان واقعاً في حال العدم، وذلك ظاهر في النظائر المذكورة، وكذا في قولنا: المعدوم يعاد ونحوه، فإنّ هذا الحكم الذهني وإن كان في حال العدم وقبل الإعادة، إلاّ أنّ ثبوت الإعادة له إنّما هو حين الإعادة وحين الوجود ثانياً، ففي حال العدم لم يكن أمر واقعي ثابتاً له في الواقع، حتّى يلزم صيرورة المعدوم مع عدمه موجوداً، بل إنّما ذلك الثبوت في حال وجوده، والمفروض ثبوت الموضوع ثبوتاً واقعيّاً في تلك الحال، فلا إشكال.

والحاصل أنّ هذا الحكم، ليس حكماً على معدوم المطلق حتّى يمتنع، بل هو كما ذكره الفاضل الأحساوي في التحقيق الذي ادّعى أنّهم غفلوا عنه، حكم على المعدوم الخارجي الموجود في الذهن، بأنّه يعاد، أويصحّ أن يعاد في الخارج في المستقبل في حال وجوده، نظير قولنا: المعدوم الممكن يمكن أن سيوجد، ولاإشكال فيه بوجه.

وعلى هذا فيندفع ماقالوه: من أنّ الإعادة صفة ثبوتيّة واقعيّة، قد حكم في تلك القضيّة بثبوتها للمعدوم ثبوتاً واقعيّاً وهو يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع، والمفروض خلافه. ووجه الاندفاع ظاهر، فتدبّر.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ إيراد ذلك المحال على قولنا: المعدوم يعاد ونحوه، ممّا لاوجه له، بل إنّما ينبغي أن يورد على ذينك الخبرين الضمنيّين...، أي قولنا: إنّ المعدوم المعاد في

حال العدم هو عين الذي وجد أوّلاً ثمّ عدم، أومغاير للمثل المبتدأ في الواقع، كما وجّهنا به كلام الشيخ، وبه ينبغي أن يوجّه كلام من قال: إنّ المعدوم لايصحّ عليه الحكم بالعود، أو إنّ المعدوم لا يبقى له هويّة ليصحّ الحكم عليه بالعود، كما نقله الفاضل الأحساوي رحمه الله في الاحتجاج الأوّل، أو أنّه لايصحّ الحكم عليه بصحّة العود كما قاله المحقّق الطوسي رحمه الله في *التجريد*، لا أن يحمل على ظاهره، وهو أنّ الحكم بالعود لكونه صفة ثبوتيّة لا يمكن أن يكون على المعدوم.

في الإشارة إلى دفع ما أورده الشارح القوشجي على المحقّق الطوسي

وبعبارة أُخرى كما ذكره الشارح القوشجي في شرح قول المحقّق الطوسي: «لوصحّ إعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحّة العود، لكن المعدوم ليس له هويّة ثابتة، فيمتنع الإشارة العقليّة إليه، وما لايمكن أن يشار إليه لايصحّ الحكم عليه.» وإن كان إذا حمل على ظاهره أيضاً لا يرد عليه كثير ممّا أورده الشارح القوشجي من الإيراد بالوجوه الثلاثة عليه، حيث قال: «والجواب عنه من وجوه:

الأوّل بالمعارضة، وهي أن يقال لو امتنع إعادة المعدوم، لصحّ الحكم عليه بامتناع العود، لكن المعدوم ليس له هويّة ثابتة ويساق الكلام إلى آخره.

لا يقال: الحكم بصحّة العود لكونه إيجاباً يستدعي وجود الموضوع، فلايصحّ الحكم على المعدوم بصحّة العود، بخلاف الحكم بامتناع العود، فإنّه يجوز اعتباره سلباً، بأن يقال: يمتنع عوده في معنى لايصحّ عوده، والسالبة لاتقتضي وجود موضوعها، فيصحّ الحكم السلبي على المعدوم.

لأنّا نقول: يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحّة العود، بأن يقال: معنى يصحّ عوده: لايمتنع عوده، فليعتبر حتّى يصحّ، على أنّ السلب يشارك الإيجاب في اقتضاء الإشارة العقليّة إلى المحكوم عليه، فلو امتنع الحكم الإيجابي على المعدوم لامتناع الإشارة العقليّة إليه على ماذكرت، لامتنع الحكم السلبي عليه أيضاً وتمّت المعارضه، وإلاّ لم يتمّ دليلك.

الثاني النقض، وهو أن يقال: ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحّه الحكم على

المعدوم بصحّة العود لو تمّ، لدلّ على أنّه لا يصحّ أصلاً حكم من العقل على ماليس بموجود في الخارج، مع أنّا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج أحكاماً صادقة ولاشبهة فيها كقولنا: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد، ومن سيوجد يجوز أن يتعلّم، واجتماع النقيضين محال، وشريك الباريْ ممتنع، إلى غير ذلك ممّا لا يعدّ ولايحصى، بل قولكم: المعدوم لايصحّ الحكم عليه، حكم على ماليس؛ بموجود في الخارج بعدم صحّة الحكم عليه.

الثالث المنع، وهو أن يقال: لانسلّم أنّه لوصحّ إعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحّة العود، فإنّ امتناع حكم العقل على المعدوم بصحّة العود بكونه لاهويّة له يتصوّرها ليحكم عليها، لا يستلزم امتناع العود، لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير أن يتصوّره متصوّراً أويحكم عليه بشيء من الأحكام. ولو سلّم فقوله: لكنّ المعدوم ليس له هويّة ثابتة، إن أراد أنّه ليست له هويّة ثابتة في الجملة أوفي الذهن فهو ممنوع، وإن أراد أنّه ليس له هويّة ثابتة في الخارج فذلك أيضاً ممنوع عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج، فلايقوم حجّة عليهم، وأمّا عندنا فمسلّم، لكن نمنع قوله: فيمتنع الإشارة العقليّة إليه، لأنّ الإشارة العقليّة لاتتوقّف على الهويّة الخارجيّة، بل يكفيها الهويّة الذهنيّة، ولو سلّم أنّها تتوقّف على الهويّة الخارجيّة، فنقول: إمّا أن يريد أنّه ليس له في زمان من الأزمنة هويّة خارجيّة على معنى دوام السلب، فذلك أيضاً ممنوع، لأنّ المعدوم في زمان كونه موجوداً له هويّة خارجيّة، وإمّا أن يريد أنّه ليس له هويّة خارجيّة في زمان كونه معدوماً لادائماً فذلك مسلّم، لكن حينئذ نمنع قوله: فيمتنع الإشاره العقليّة، إلاّ أن يريد أنّه يمتنع الإشارة العقليّة إليه في زمان كونه معدوماً، وذلك غيرمفيد، لجواز أن يكون الحكم عليه بصحّة العود في زمان كونه موجوداً، كحكمنا على زيد في زمان وجوده بأنّه يجوز أن يعدم ثمّ يعاد. ـ انتهى كلامه.»[١]

وبيان عدم ورود الإيرادين الأوّلين ظاهر ممّا حقّقناه فيما تقدم فلانعيده. نعم النقض بقولنا: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد، ومن سيوجد يجوز أن يتعلّم، وأمثال ذلك، وارد كما ذكرنا.

وقد أورده المحقّق الدواني أيضاً في الحاشية عليه، عليه، حيث قال في قوله: لوصحّ

١ ـ شرح *التجريد*: ٧٢.

إعادة المعدوم لصحّ الحكم بصحّة العود هكذا:

«لقائل أن يقول: لو تمّ هذا لزم أن لايوجد المعدوم أصلاً، فيلزم انتفاء الحوادث، بأن يقال: لو صحّ إيجاد المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحّة الإيجاد ـ إلى آخر ماذكر ـ و هذا النقص أظهر ممّا ذكره الشارح ـ انتهى.»[١]

وقد عرفت أن وروده إنّما هو على التقرير الذي ذكره الشارح المذكور، دون التقرير الذي وجّهنا به كلام الشيخ، ويجري في كلام المحقّق الطوسي أيضاً.

وأمّا عدم ورود إيراده الثالث، فلأنّه من المستبين عند العقل السليم، أنّه إذا جاز عود المعدوم ووقع ذلك أيضاً بتأثير الفاعل في الواقع كما هو المفروض، لصحّ عند العقل الحكم عليه بصحّة العود حكماً واقعيّاً، ووجب أن يتصوّره متصوّر ويحكم عليه بذلك، وإذا لم يصحّ ذلك فيعلم منه أنّه كان ممتنعاً، فتسليم صحّة العود، وعدم تسليم الحكم بذلك عليه كأنّه سفسطة.

ثمّ نقول: إنّ المراد أنّ المعدوم ليس له هويّة ثابتة في الخارج، أوفي الواقع، والقول بثبوت المعدوم في الخارج كما هو عندالمعتزلة قول باطل كما حقّق في محلّه، والإشارة العقليّة مطلقاً وإن كانت لاتتوقّف على الهويّة الخارجيّة، بل على الهويّة الذهنيّة كما في الأحكام السلبيّة، لكنّ الإشارة العقليّة في الأحكام الإيجابيّة الواقعيّة الخارجيّة الصادقة كما هوالمفروض عند القائل بإعادة المعدوم في قوله: المعدوم يعاد، تتوقّف على الهويّة الخارجيّة لاقتضاء هذه الأحكام وجود الموضوع في الواقع وفي الخارج حين ثبوت المحمول الواقعي له كما مرّ بيانه.

ولايخفى أن ليس للمعدوم في الخارج تلك الهويّة الخارجيّة في زمان كونه معدوماً وحين إثبات العود له.

وأمّا ثبوت تلك الهويّة له في زمان كونه موجوداً، فإن أُريد به زمان وجوده الابتدائي كما هو ظاهر كلامه، فذلك غير كاف في ذلك، لأنّ المفروض انعدام تلك الهويّة الخارجيّة الحاصلة في زمان وجوده الابتدائي، فكيف يكون ثبوت الموضوع الذي اقتضاه قولنا: «المعدوم يعاد» منوطاً بذلك الوجود الذي عدم ولم يبق حين الحكم ولاحين ثبوت

---

١ ـ راجع هامش *شرح التجريد*: ٧٢.

المحمول، أي العود له، وإن أُريد به زمان وجوده العودي، كما ذكرنا سابقاً من أنّه يجوز أن يبنى هذا الحكم على أنّه إذا وجد المعدوم ثانياً وثبت له الوجود، ثبت له العود في الواقع. وحينئذ يكون ذلك المحمول، أي العود ثابتاً له في الواقع، ويكون قد اقتضى وجود الموضوع في الواقع، وإن كان الحكم الذهني به في زمان عدمه، كما في قولنا: المعدوم الممكن سيوجد، والقيامة تكون، فذلك مسلّم.

ولايخفى أنّه أيضاً يرد إيراداً على التقرير الذي ذكره الشارح المذكور، دون التقرير الذي ذكرنا، فتأمّل.

في الإشارة إلى قول المحقّق الطوسي

ثمّ إنّ هاهنا دقيقة أُخرى، ينبغي التنبيه عليها. وهي أنّ قول المحقّق الطوسي‍‍‍رحمه‌الله: «والمعدوم لايعاد لامتناع الإشارة إليه، فلايصحّ الحكم عليه بصحّة العود»[1] وإن كان الظاهر من قوله: فلايصحّ الحكم، عدم الصحّة بمعنى الامتناع، وكذا الظاهر من الحكم عليه بصحّة العود، الحكم في القضيّة التي كان محمولها مفهوم صحّة العود، وموضوعها المعدوم، حتّى يكون معنى الكلام: أنّه يمتنع الحكم عليه بأنّه يصحّ عوده كما فهمه الشارح القوشجي، لكن لايخفى أنّ المحقّق الطوسي لم يجعل هذا القول دليلاً على قوله: «والمعدوم لايعاد» سواء أراد به أنّه لايمكن أن يعاد أولايصحّ أنّ يعاد كما هوالظاهر، أوأراد أنّه لايعاد بالفعل، كما هوالاحتمال، بل جعل الدليل عليه قوله: «لامتناع الإشارة إليه» وجعل ذلك القول نتيجة له ومتفرّعاً عليه.

ولايخفى أيضاً أنّ قوله: «لامتناع الإشارة إليه» بظاهره مجمل أومطلق، يشمل امتناع الإشارة العقليّة إلى هويّة المعدوم مطلقاً، سواء كانت هويّة ذهنيّة أوخارجيّة، وكذا خصوص الهويّة الخارجيّة، وكذا يشمل امتناع الإشارة إليه في حال وجوده السابق أواللاحق، أي حين الإعادة أوفي حال العدم قبل الإعادة وبعد الوجود السابق، إلاّ أنّ الفحص والتدقيق يقتضي أن يكون مراده رحمه‌الله بامتناع الإشارة إليه، امتناع الإشارة إلى هويّته الخارجيّة الواقعيّة في حال العدم، ويكون حاصل دليله: أنّ المعدوم لايعاد، بل

---

١ ـ شرح التجريد: ٧٢.

لايصحّ إعادته، لأنّ ذلك يقتضي أن يكون له هويّة خارجيّة مشاراً بها إلى خارج في حال العدم في الحكم بأنّه هو عين الموجود السابق أو غير المثل المستأنف كما بيّنا، والحال أنّه ليس له تلك الهويّة الخارجيّة، وحيث كان الحال كذلك فلايصحّ الحكم عليه بأنّه يصحّ إعادته، ومعناه حينئذ أنّه لايكون ذلك الحكم الذي ادّعاه القائلون بجواز الإعادة حقّاً وصادقاً ومطابقاً للواقع، بل باطلاً، لا أنّه يمتنع ذلك الحكم إذ المفروض أنّهم حكموه، فعلى هذا فلا إيراد على المحقّق الطوسي رحمه الله اصلاً، فتبصّر.

في الإشارة إلى دفع إيراد عن الشيخ وعن المحقّق الطوسي

ثمّ إنّه بماقرّرنا في توجيه كلام الشيخ، وذكرنا من معنى المثل المبتدأ يندفع عنه إيراد آخر أورده الشارح المذكور على هذا المقام، بناءاً على ما قرّره كلام المحقّق الطوسي، حيث قال هكذا:

«وجه آخر وهو أنّه لوجاز إعادة المعدوم لجاز أن يوجد مثله بدلاً عند مبتدأً في وقت إعادته، فإذا جاز أن يوجد فرد من أفراد مهيّة نوعيّة، لايكون نوعها منحصراً في شخص مكتنف بعوارض مشخّصة بعد العدم. وجاز أن يوجد ابتداءاً فلم يبق فرق بين المبتدأ والمعاد، فإنّ الفارق بينهما لايكون المهيّة ولاعوارضها، لعدم الاختلاف فيهما، ويمكن أن يحمل قوله: «ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ» على هذا الوجه.

والجواب أنّه إن أراد بمثله مايشاركه في مهيّته وتشخّصه معاً كما يظهر من قوله: «فإنّ الفارق بينهما لايكون المهيّة ولاعوارضها المشخّصة لعدم الاختلاف فيهما»، فوجود المثل بهذا المعنى محال، إذ يلزم منه أن يتشخّص شخصان بتشخّص واحد، فيكون الشخص الواحد مشتركاً بينهما، فلايكون تشخّصاً لأنّ مقتضى التشخّص التوحّد المانع من الشركة مطلقاً. ولو سلّم فلِمَ لايجوز الامتياز بعوارض غير مشخّصة، فإنّ المعاد ماقد وجد، ثمّ عدم، والمثل المبتدأ مالايكون كذلك.

لايقال: فعلى هذا إذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخّصة فبِمَ يعلم أنّه الذي وجد أوّلاً ثمّ عدم وليس موجوداً مبتدأً.

لأنّا نقول: لااستحالة في عدم التميّز بينهما عند العقل، إذ ربما يلتبس على العقل ماهو

متميّز في نفس الأمر، على أنّه كلام على السند الأخص.

وإن أراد بالمثل مايشاركه في المهيّة فقط، فلزوم عدم الفرق ممنوع، لجواز الامتياز بالعوارض المشخّصة. ـ انتهى كلامه.»

وبيان الاندفاع: أنّا لانريد بالمثل المبتدأ مايشارك المعاد في المهيّة والتشخّص معاً، فإنّ ذلك محال، حيث إنّه لايجوز أن يتشخّص شخصان بتشخّص واحد، لأنّ ذلك يرفع الإثنينيّة الواقعيّة بين الاثنين وهو ممتنع، بل نريد بالمثل مايشارك المعاد في المهيّة وفي الموضوع والحدوث والزمان وغيرذلك من الصفات والأحوال، ويخالفه بالعدد، أي بالشخص، كما دلّ عليه كلام الشيخ في التعليقات، ولايخفى أنّ فرض وجود المثل بهذا المعنى غير ممتنع.

ثمّ إنّا نسوق الكلام إلى آخره ونقول: إنّه إذا جاز إعادة المعدوم بعينه فلاسترة في إمكان فرض وجود المثل بهذا المعنى الذي ذكرناه حينئذ، فإمّا أن يلزم عدم الامتياز بين المعاد والمثل المبتدأ أصلاً مع فرض كونهما متمايزين بالعدد وبالشخص، وإمّا أن يلزم أن لايكون شيء منهما معاداً مع فرض كون أحدهما معاداً، وإمّا أن يلزم صيرورة المعدوم الواقعي مع فرض عدمه موجوداً واقعيّاً، كما فصّلنا ذلك، وذكرنا أنّ كلاًّ من تلك المحالات يلزم على تقدير.

ولايخفى أنّ لزوم تلك المحالات ليس منشأه فرض وجود المثل بهذا المعنى، لكونه ممكناً في الواقع لامانع منه، فبقي أن يكون منشؤه فرض إعادة المعدوم، وهوالمطلوب، وحينئذ فلا إيراد على هذا الدليل أصلاً ولايحتاج أيضاً في دفع إيراد الشارح المذكور إلى ما ذكره المحقّق الدواني في الحاشية، حيث قال في قوله: «والجواب أنّه إن اراد ـ إلى آخره ـ: أنت خبير بأنّ هذا إنّما يرد على تقرير المتأخّرين كما ذكره الشارح، وأمّا على ما نقل عن الشيخ في التعليقات فلا، لأنّه لايتوقّف على أخذ إمكان هذا المثل، إذ محصّله أنّا نفرض المثل المذكور، ونقول[1] لاامتياز بينهما أصلاً، إذ لوكان بينهما امتياز لكان لكون أحدهما هو بعينه الذي كان ثابتاً حال العدم، بخلاف الآخر، لكن هذا محال فما فرضناه معاداً يكون بعينه هو المستأنف المفروض، لامتناع الامتياز فلايكون معاداً. ـ انتهى

---

١ ـ أقول (خ ل).

كلامه.»

كلام مع المحقّق الدواني

مع انّه يرد على ما ذكره هذا المحقّق أنّه إذا سلّم عدم إمكان المثل، ففرض وجوده لايفيد شيئاً، إذ ربما كان منشأ لزوم هذا المحال هو فرض وجود المثل، لافرض إعادة المعدوم، فهذا منه ﷺ غريب. مثل حمله كلام الشيخ في التعليقات على ما ذكره، حيث إنّه لم يدع فيه عدم الامتياز بين المعاد والمستأنف، إلاّ لكون أحدهما هو بعينه الذي كان ثابتاً حال العدم بخلاف الآخر، وكيف يدّعي ذلك والحال أنّه فرضهما متخالفين بالعدد أي بالشخص. وكيف يكون الامتياز بين الشيئين المتخالفين بالعدد منحصراً في ذلك الامتياز الذي ذكره. اللّهم إلاّ أن يراد بعدم الامتياز بينهما إلاّ من هذا الوجه، عدمه من جهة كون أحدهما معاداً والآخر مثلاً مستأنفاً لامطلقاً.

وأنت تعرف بعد التأمّل الصادق أنّ كلامه في التعليقات موافق لكلامه في الشفاء في ذلك، وينبغي أن يقرّر على ما قرّرناه، وسنزيده توضيحاً فانتظر.

على أنّ في قول الشارح المذكور: «ولو سلّم فَلِم لايجوز الامتياز بعوارض غير مشخّصة» كلاماً قد ذكره المحقّق الدواني في الحاشية عليه، وهو أنّه على تقدير عدم الامتياز بالمهيّة والتشخّص يكون مايعرض لأحدهما عارضاً للآخر فلايتحقّق بالعوارض غير المشخّصة أيضاً يعني أنّ عروض عارض لأحدهما دون الآخر، يحتاج إلى تشخّصه وامتيازه، والمفروض خلافه. وقد قال أيضاً في قوله: «على أنّه كلام على السند الأخص» بهذه العبارة: «يعني أنّه يتوجّه على قوله فإنّ المعاد ما قد وجد ثمّ عدم، والمثل المبتدأ مالايكون كذلك، ولو ذكر بدله عارض آخر غير مشخّص، لم يتوجّه ذلك، وقد علمت أنّه على تقدير عدم الامتياز بالمهيّة والتشخّص يكون مايعرض لأحدهما عارضاً للآخر، فلايتصوّر الامتياز بالعوارض غيرالمشخّصة أيضاً.

نعم يكون ذلك الشخص مع بعض العوارض غيراً لنفسه مع عارض آخر غير مشخّص، فلا يصدق الحكم بأنّه مبتدأ لامعاد، أومعاد لامبتدأ أصلاً، فلايتصوّر العلم بالامتياز أصلاً،

فتأمّل. ـ انتهى كلامه.»[١]

وأيضاً في قول الشارح المذكور: «لااستحالة في عدم التميّز بينهما عند العقل، إذ ربما يلتبس على العقل ماهو متميّز في نفس الأمر» كلام لايخفى، فتأمّل.

ثمّ إنّك بعد ما أحطت خبراً بما حقّقناه وفصّلناه، ظهر لك أنّ الحجّة الثالثة التي نـقلها الفاضل الأحساوي عن القائلين بامتناع الإعادة، ليست هي حجّة اُخرى، بل هـي مـع الحجّة الاُولى التي نقلها عنهم حجّة واحدة تقريرها ماذكرنا، وأنّه لايرد عليها شيء ممّا أورده على تينك الحجّتين بناءاً على مافهمه، فتدبّر.

نعم الحجّة الثانية التي نقلها عنهم حجّة اُخرى لهم على ذلك، وسيأتي تقريرها على وجه لايرد عليه أيضاً ما أورده، فانتظر.

وهذا الذي ذكرناه كلّه إنّما ذكرناه في مقام تحرير الدليل الأوّل الذي ذكره الشيخ في *الشفاء* على بطلان قول من يقول إنّ المعدوم يعاد.

وأمّا الكلام في تحرير الدليل الثاني الذي ذكره بقوله: «وعلى أنّ المعدوم إذا اُعـيد احتيج إلى أن يعاد جميع الخواصّ التي بها كان هو ما هو، ومن خواصّه وقته، فإذا اُعيد وقته كان المعدوم غير معاد، لأنّ المعاد هوالذي يوجد في وقت ثان.» فهو أن يقال:

لايخفى أنّ المعدوم إذا اُعيد بعينه كما هـوالمـفروض، احـتيج إلى أن يـعاد جـميع الخواصّ والمشخّصات التي بها كان المعدوم هو ماهو، أي متشخّصاً وإلاّ لم يكن معاداً بعينه، أي بشخصه كما هوالمفروض.

ولايخفى أيضاً أنّا سواء قلنا إنّ العوارض المشخّصة هي المشخّصة بالحقيقة كما هو مذهب فريق منهم، أوإنّ المشخّص بالحقيقة هو نحو مـن الوجـود الخـاصّ، وأنّ تـلك العوارض لوازم له وأمارات عليه كما هو مذهب الفارابي وهو الحقّ، يكـون الوقت مـن جملة تلك المشخّصات بدليل أنّا إذا صنعنا مثلاً من طين مخصوص كوزاً مخصوصاً على مقدار مخصوص، وهيئة وشكل مخصوصين، بقالب خاصّ، ثمّ كسرناه وهدمناه، فصنعنا من ذلك الطين المخصوص بعينه من غير أن ينقص منه جزء أرضي أومائي، أويزيد عليه بذلك القالب الخاصّ كوزاً آخر على ذلك المقدار والشكل والهيئة، وبالجملة بحيث يكون

---

١ ـ راجع هامش *شرح التجريد*: ٧٩.

الثاني مماثلاً للأوّل في المهيّة وفي جميع الصفات والأحوال، مغايراً له بحسب الزمان فقط، نعلم بالضرورة أنّ الثاني ليس هو الأوّل بعينه، بل غيره بحسب التشخّص، وإن كان مماثلاً له فيه.

والحاصل أنّا نعلم بديهة أنّ الأوّل شخص خاصّ، والثاني شخص آخر مغاير له بحسب التشخّص في الواقع والخارج، لابحسب الذهن والاعتبار فقط، كما زعمه بعض، وإن كان مماثلاً له، وإذ ليس هنا أمر يفرض كونه منشأ لاختلاف الشخص إلاّ الوقت، فيعلم منه أنّ الوقت له مدخل في التشخّص، وهو المطلوب.

وأيضاً إذا كان هناك مثلاً لوح خاصّ معيّن تلوّن في وقت خاصّ بلون خاصّ مشخّص، ثمّ أُزيل ذلك اللون عنه، ثمّ لوّن في وقت آخر بعد ذلك بذلك اللون بعينه ذلك اللوح المخصوص مثل الأوّل، نعلم بالبديهة أنّ اللون الثاني غير الأوّل بحسب التشخّص في الواقع، وإن كان مماثلاً له في المهيّة والموضوع وسائر الصفات، فيعلم من ذلك أيضاً أنّ للوقت دخلاً في التشخّص، وأنّه من جملة المشخّصات، كما أنّ الموضوع أيضاً من جملة المشخّصات، كما إذا كان هناك لوحان خاصّان قد تلوّنا في وقت واحد بلون خاصّ، حيث نعلم بالضرورة أن أحداللونين غير الآخر بالشخص، وما ذلك إلاّ لاختلاف الموضوع. وبالجملة الحكم بكون الزمان من جملة المشخّصات أولازماً لما هو مشخّص مما يحكم به الوجدان الصحيح، وعليه منبّهات كثيرة تعلم بالتتبّع.

إلاّ أنّا نعني بكون الزمان مشخّصاً كما ذكره بعض أهل التحقيق، مثل المحقّق الدواني وغيره، أنّ لزمان وجود الشيء بوحدته الاتّصالية مدخلاً في تشخّصه، فاذا انقطع اتّصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلّل العدم، لم يبق الشخص، ولانعني بهذا أيضاً أنّ الزمان المتّصل الممتدّ من آن حدوثه إلى آخر زمان البقاء، له مدخل في تشخّصه، حتى يرد أنّ هذا الأمر الممتدّ لم يوجد في شيء من آنات زمان وجوده، مع أنّ زيداً مثلاً كان مشخّصاً في كلّ آن يفرض منها، بل نعني به أنّ القدر المشترك بين تلك الأزمنة وبين الآنات المفروضة فيها، له مدخل في تشخّصه بشرط الاتّصال وعدم الانقطاع بالعدم. أوأنّا نعني بكون الزمان مشخّصاً أنّ لآن الحدوث مدخل في تشخّصه، ولما بعده من الزمان مدخلاً في حفظ ذلك التشخّص بشرط اتّصاله من حيث هو زمان الوجود.

وكيفما كان فلانعني بذلك ـ كما فهمه بعضهم كالشارح القوشجي وغيره ـ أنّ لأجزاء زمان الوجود من حيث التقضي والانصرام والتجدّد مدخلاً أيضاً في التشخّص، حتّى يلزم تغيّر الشخص بتغيّر الزمان وتبدّله بتبدّله، وأن يكون زيد الموجود في هذا الزمان غير زيد الموجود في الزمان السابق أواللاحق، ويُناقض بأنّا قاطعون بخلافه، حيث إنّا نعلم بالضرورة أن زيداً الموجود في هذه الساعة، هو بعينه الذي كان بالأمس، حتّى أنّ من زعم خلاف ذلك يُنسب إلى السفسطة. وما يحكى من مناقضة الشيخ مع تلميذه بهمنيار، حيث إنّه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الإنسان حتّى يستدلّ به على التجرّد، فأجاب عنه بالرجوع إلى الوجدان الصحيح، ثمّ أورد بهمنيار على مسألة أُخرى سمعها من الشيخ كلاماً، فقال الشيخ في جوابه: كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدّل الذات، فهو إن كان مبنيّاً على تجويز بهمنيار تبدّل الذات بتبدّل الزمان فلعلّه محمول على ما ذكرنا، فتدبّر.

وحيث ظهر أنّ الوقت من جملة المشخّصات، وأنّ المعدوم إذا أُعيد بعينه، يجب أن يكون وقته الأوّل معاداً أيضاً. فنقول: إنّ وقته إمّا أن يعاد بحيث لايكون هناك وقت غيره، ويكون المعدوم معاداً فيه، فهذا باطل، لأنّه حينئذ لايكون معاداً أصلاً بل مبتدأ فقط، لأن المعاد هوالذي يوجد في وقت ثان غير الوقت الأوّل، وهذا قد وجد في الوقت الأوّل بعينه فقط.

والقول بأنّ المعاد لايلزم أن يكون موجوداً في وقت ثان البتّة، بل هوالذي يوجد ثانياً، سواء وجد في وقته الأوّل أوفي وقت ثان آخر، كما فهمه بعض من جوّز إعادة المعدوم، ممّا لا معنى محصّل له، لأنّ الثانويّة في قوله: «هوالذي يوجد ثانياً» لايخفى أن ليس المرادبها الثانويّة بالعلّيّة أوبالطبع أوبالشرف أوبالترتبة، وهذا كلّه ظاهر، ولا الثانويّة بالذات كما فيمابين أجزاء الزمان، لأنّ التقدّم والتأخّر بين وجود وجود ليس من هذا القبيل، وهذا ظاهر أيضاً، بل المراد الثانويّة بحسب الزمان. و إذا كان كذلك فيكون معنى الوجود ثانياً الوجود في زمان ثان. فإذا وجد في زمانه الأوّل فلايكون موجوداً في زمان ثان. فلا يكون معاداً أصلاً بل مبتدأ فقط؛ هذا خلف.

وأيضاً إذا فرض كونه معاداً أيضاً، فلايكون ذلك إلاّ بفرض الوقت ثانياً أيضاً، حتّى

يمكن أن يفرض كون الموجود فيه معاداً، فيصدق على الوقت الأوّل أنّه أوّل من حيث كونه ثانياً، وأنّه ثان من حيث كونه أوّلاً. وكذا يصدق على الموجود فيه أنّه مبتدأ من حيث كونه معاداً. ومعاد من حيث كونه مبتدأ، خصوصاً إذا كان المعاد معاداً مع جميع خواصّه و حيثيّاته وعوارضه كما هوالمفروض، فيصدق المتقابلان على ذات واحدة في حال واحدةٍ من حيثيّة واحدة، إذ لاجهة مختلفة هنا بها يختلف الحال.

وأيضاً يلزم رفع التفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد، وكذا بين الوقت الأوّل والثاني عند العقل. مع أنّ الامتياز بينهما ضروريّ عنده. وأمّا أن يعاد ذلك الوقت الأوّل، بحيث يكون هناك وقت ثان أيضاً، ويكون أحدهما ظرفاً للآخر، ويكون كلاهما أي الوقتان معاً ظرفين لوجود المعدوم المعاد، فحينئذ يلزم أن يكون هو معاداً من جهة وجوده في الوقت الثاني، ومبتدأً من جهة وجوده في الوقت الأوّل، ويصدق عليه حين الإعادة هذان الوصفان المتقابلان معاً أعني أن يكون مبتدأً حين كونه معاداً ومعاداً حين كونه مبتدأً.

وهذا إن لم يسلّم امتناعه من جهة أنّ صدق الوصفين المتقابلين ليس من حيثيّة واحدة حتّى يكون تناقضاً ممتنعاً، بل من حيثيّتين مختلفين حيث إنّ صدق المبتدأ عليه من جهة كونه موجوداً في الوقت الأوّل، وصدق المعاد عليه من جهة كونه موجوداً في الوقت الثاني، فلا سترة في أنّه حينئذ يكون الامتياز بين المبتدأ والمعاد ـ مع كونه ضروريّاً عند العقل ـ مرتفعاً، حيث صدق على ذات واحدة في حال واحدة كونه مبتدأً ومعاداً معاً، خصوصاً إذا كان معاداً مع جميع عوارضه وخواصّه كما هو المفروض.

وأيضاً يلزم أن لايكون معاداً فقط كما هو المفروض، بل يكون مبتدأً ومعاداً جميعاً؛ هذا خلف.

وأيضاً إذا فرض إعادة الوقت الأوّل في الوقت الثاني وكون أحدها ظرفاً للآخر، لزم أن يكون للزمان زمان، وهذا باطل بالضرورة، لأنّ التقدّم والتأخّر المفروضين بين زمان وزمان إنّما هما بالذات، وليس كالتقدّم والتأخّر بين الزمانيّات، لأنّ زماناً ما إذا كان متقدّماً على زمان آخر لكونه واقعاً في زمان متقدّم أوكان متأخّراً عن زمان آخر لكونه واقعاً في زمان متأخّر كما في الصورة المفروضة لابالذات لكان تأخّر ذلك الزمان المفروض كونه ظرفاً للمتأخّر منه، أوتقدّمه عبارة عن وقوعه في زمان متأخّر كذلك

أو متقدّم وهكذا ويلزم التسلسل في الزمان، وهذا باطل.

أمّا عند القائلين بوجود حقيقة للزمان في الواقع كما هو عند القائلين بامتناع إعادة المعدوم فظاهر، لأنّه على تقديره يلزم التسلسل في الحقائق الواقعيّة في نفس الأمر، وهذا باطل بالضرورة وبالبرهان.

وأمّا عند القائلين بكونه اعتبارياً كما هو عند القائلين بجواز إعادة المعدوم بعينه فكذلك، لأنّ مرادهم به إن كان كونه اعتبارياً محضاً، لاحقيقة له في نفس الأمر أصلاً، فذلك باطل الضرورة، وإن كان كونه اعتبارياً واقعيّاً منتزعاً من موجود في الواقع، فذلك ممنوع، ويكون التسلسل فيه أيضاً باطلاً كما في الأوّل.

وبما قرّرنا يندفع ما يتوهّم هنا من أنّه لايلزم كون المعدوم مبتدأً، لكونه واقعاً في الزمان الأوّل، وإنّما يلزم ذلك لوكان الوقت الأوّل أوّلاً وليس كذلك، بل إنّما هو أُعيد بعينه ووقع ثانياً، فيكون الموجود فيه معاداً فقط كما هوالمفروض لامبتدأً أيضاً.

في الإشارة إلى دفع توهّم هنا

وبيان الاندفاع أنّ المراد بوقوعه ثانياً ليس هنا إلاّ فرض وقوعه في زمان ثان، وهو باطل، كما عرفت بيانه.

ومحصّل هذا الدليل على ما قرّرناه: إنّ المعدوم إذا أُعيد، فإمّا أن لايعاد وقته الأوّل، فهذا باطل، لأنّه على تقديره يلزم أن لايكون معاداً بعينه، لأنّ الوقت أيضاً من جملة المشخّصات كما عرفت. وإمّا أن يعاد وقته الأوّل أيضاً، وهو إنّما يتصوّر على وجهين كما عرفت، وعلى كلّ تقدير فيلزم أن لايكون هناك إعادة معدوم مع سائر المفاسد اللازمة كما عرفت. وعلى تقدير أن يكون هناك إعادة معدوم، فلايلزم أن يكون المعدوم معاداً بعينه أيضاً كما هو المفروض، لأنّه كما أنّ التفرقة بين الوقت الأوّل والثاني ضروريّة، وأحدهما ليس هوالآخر بعينه، كذلك التفرقة بين المبتدأ الواقع في الوقت الأوّل والمعاد الواقع في الوقت الثاني ضروريّة، وأحدهما ليس هوالآخر بعينه.

وأيضاً هذان الوصفان متقابلان، فالموصوف بأحدهما لايكون بعينه هوالموصوف بالآخر، فلايكون المعاد هوالمبتدأ بعينه، فلا يكون هنا إعادة المعدوم بعينه، ففرض إعادة

المعدوم بعينه يستلزم أن لايكون هنا إعادة بعينه. وكذلك الوقت مع كونه مشخّصاً سواء أُعيد أم لا، لم يكن هناك إعادة معدوم بعينه.

لايقال: سلّمنا أنّ هذين الوصفين متغايران، وأنّ هذين الوقتين متغايران، لكن لانسلّم أنّ الواقع في أحدهما ليس هوالواقع في الآخر بعينه، وأنّ الموصوف بأحدهما مغاير للموصوف بالآخر بعينه. وهذاكما أنّ زيداً إذاكان في زمان موصوفاً بعدم الكتابة، ثمّ صار في زمان آخر موصوفاً بالكتابة، فيصدق عليه أنّه موجود في الوقتين وموصوف بالكتابة وبعدمها، مع أنّ الوجود في الوقتين المتغايرين، وصدق ذينك الوصفين عليه، لايستلزم أن يكون من حيث وجوده في أحد الزمانين واتّصافه بأحد الوصفين المتغايرين، مغايراً لنفسه من حيث وجوده في الزمان الآخر واتّصافه بالوصف الآخر.

لأنّا نقول: هذا مسلّم فيما إذا كان التشخّص، أي نحو من الوجود الخاصّ أو ماهو لازم له باقياً في الحالين كما في المثال المذكور، وأمّا إذا لم يكن باقياً كما في صورة إعادة المعدوم بعينه فلايتميّز عند العقل أنّ الواقع في أحد الوقتين، والموصوف بأحد الوصفين المتقابلين، أهو الموجود في الوقت الآخر والموصوف بالوصف الآخر بعينه أم لا؟ بل ربّما يغلب على العقل أنّه غيره، فتدبّر.

والحاصل أنّ فرض إعادة المعدوم بعينه ممّا يستلزم محالاً على كلّ تقدير، وما كان كذلك فهو محال بالضرورة. والله أعلم بالصواب.

في تحرير ماذكره الشيخ بعد دليله الثاني

ثمّ إنّ قول الشيخ: «فإن كان المعدوم يجوز إعادته وإعادة جملة المعدومات التي كانت معه، والوقت إمّا شيء له حقيقة وجود وقد عدم أوموافقه موجود[1] لعرض من الأعراض على ما عرفت من مذهبهم، جاز أن يعود الوقت والأحوال فلايكون وقت ووقت، فلايكون عود».

إن كان مبناه على فرض إعادة الوقت، على أنّه من المشخّصات كالسابق على أن يكون المراد بقوله: «وإعادة جملة المعدومات التي كانت معه» إعادة جملة المعدومات

---

١ ـ وجود (خ ل).

التي لها مدخل في تشخّص المعدوم، كان هذا الكلام منه من تتمّة السابق، أي الدليل الثاني وزيادة بيان له، فلذا قال في السابق في بيان لزوم المحال: «فإذا أُعيد وقته كان المعدوم غير معاد»، و قال هاهنا: «فلا يكون وقت ووقت فلايكون عود» حيث رتّب عليه لزوم عدم كون عود أي ذلك المحال السابق، وعلّله بأنّه لايكون وقت ووقت، وهو محال آخر على ماسيجيئ بيانه.

وإن كان مبناه على فرض إعادة الوقت مطلقاً، سواء اعتبر كونه من المشخّصات أم لا بناءاً على أن يكون المراد بقوله: «**وإعادة جملة المعدومات**» إعادة جملة المعدومات مطلقاً سواء اعتبر كونها من جملة المشخّصات للمعدوم أم لا، فهذا الكلام منه يحتمل وجهين: أحدهما كونه من تتمّة السابق أيضاً كما عرفت. والثاني كونه دليلاً آخر ثالثاً على المطلوب. أمّا كونه تتمّة للسابق، فعلى سبيل التنزّل، يعني أنّه قال أوّلاً إنّ الوقت من جملة المشخّصات وأنّه لوأُعيد المعدوم، لوجب أن يعاد وقته الأوّل أيضاً وأورد عليه محالاً، وهو أنّه يكون المعدوم غير معاد مع فرض إعادته، لأنّ المعاد هوالذي يوجد في وقت ثان. وقال ثانياً إنّا لو تنزّلنا عن ذلك وسلّمنا عدم كون الوقت من المشخّصات، للزم ذلك المحال أيضاً، لأنّه لوجاز إعادة المعدوم لجاز إعادة الوقت أيضاً، لأنّه أيضاً من جملة المعدومات، بل جاز إعادة كلّ حال وصفة معدومتين كانتامع المعدوم، فإنّ المفروض جواز إعادة المعدوم، أيّ معدوم كان، ولادليل هنا يخصّص الحكم ببعض المعدومات دون بعض، فالوقت اذا أُعيد سواء فرض كونه مشخّصاً أوغير مشخّص، لزم أن لايكون هنا وقت ووقت، ولزم أيضاً أن لايكون عود.

ومنه يعلم بيانه على تقدير كونه دليلاً آخر. والحاصل أنّه إذا جاز إعادة المعدوم، لجاز أن يعاد وقته الأوّل أيضاً نفسه، سواء كان الواقع هناك هو ذلك الوقت فقط من دون وجود وقت آخر ثان، هويكون ظرفاً له أومظروفاً له أويكون الواقع هناك وقت آخر كذلك، وعلى كلّ تقدير فيلزم أن لايكون وقت ووقت، إذ يكون حينئذ الوقت الأوّل ثانياً، والثاني أوّلاً، فلايكون امتياز وتقدّم وتأخّر بين أجزاء الزمان بالذات، والقول به سفسطة، ومع ذلك فلايكون حينئذ إعادة معدوم كما هوالمفروض.

أمّا على تقدير فرض كون الوقت من جملة المشخّصات سواء كان الموجود هناك

هوالوقت الأوّل فقط، أوكان الموجود معه وقت آخرثان أيضاً، يكون أحدهما ظرفاً للآخر فظاهر كما مرّ بيانه سابقاً.

وأمّا على تقدير فرض عدم كون الوقت من المشخّصات، فكذلك أيضاً لأنّ الوقت الأوّل وإن لم يكن من جملة المشخّصات لكن وجود المعدوم المعاد فيه يستلزم كونه مبتدأً فقط، إن لم يكن هناك وقت سواه، و مبتدأً ومعاداً جميعاً إن كان.

وعلي كلّ تقدير فليس هنا إعادة المعدوم فقط، بل إمّا ابتداء وجود فقط، أو ابتداء وجود مع إعادة معدوم. وأيضاً لايكون هنا إعادة معدوم بعينه كما مرّ بيانه، فتذكّر.

وأيضاً على تقدير فرض وقتين هناك سواء فرض كون الوقت من المشخّصات أم لا، يلزم التسلسل في الزمان كما مرّ بيانه أيضاً. وبالجملة يلزم على تقدير هذا الفرض أي فرض إعادة الوقت مطلقاً، سواء كان مشخّصاً أم لا، مايلزم على تقدير فرض إعادته على تقدير كونه مشخّصاً كما فصّلناه، إلاّ بعضاً ممّا يختصّ بتقدير كونه مشخّصا، فتدبّر تعرف.

ولا يخفى عليك بما بيّناه أنّه يلزم على كل تقدير محالات عديدة، وإن كان الشيخ قد اكتفى بذكر بعضها لحصول الغرض به .

ثمّ إنّ قول الشيخ: «والوقت إمّا شيء له حقيقة وجود أوموافقة وجود لعرض من الأعراض» ـ على ماعرفت من مذهبهم ـ إشارة إلى ماحقّقه في الطبيعيّات من *الشفاء* في فصل تحقيق مهيّة الزمان فليطالع ثمّة.

وبالجملة أشار به إلى كون الزمان أمراً واقعيّاً في نفس الأمر كسائر الأُمور الواقعيّة لاأمراً اعتباريّاً محضاً، وأنّ فرض إعادته على تقدير القول بإعادة المعدوم، ليس بممتنع، كما في نظائره من الواقعيّات المعدومة.

وكذلك التسلسل فيه محال كما فيغيره من الأُمور الواقعيّة.

وبما حرّرنا الدليل وقرّرناه، يندفع عنه اعتراض أورده الشارح القوشجي في شرح *التجريد* هنا.

قال: إنّه استدلال بمقدّمتين لاتجتمعان في الصدق، لأنّ الوقت إن كان من المشخّصات لم يصحّ القول بأنّ المبتدأ في زمان سابق والمعدوم في زمان لاحق، لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخّصة، وإن لم يكن مشخّصاً، لم يصحّ

القول بأنّه يلزم إعادته، لأن اللازم إنّما هو إعادة العوارض المشخّصة لاإعادة جميع العوارض. ـ انتهى.[١]

وبيان الاندفاع ظاهر باختيار كلّ من الشقّين.

أمّا باختيار الشقّ الثاني فبأن يقال: إنّا لم نقل بإعادة الوقت حينئذ، لأنّه من جملة المشخّصات، بل لأنّه من جملة المعدومات، وكونه ممّا كان له حقيقة عند وجوده، والمفروض إعادة المعدوم مطلقاً، إذ لادليل على تخصيص الحكم ببعض المعدومات دون بعض، وعلى تقدير إعادته يلزم المحال كما ذكرنا.

وأمّا باختيار الشقّ الأوّل فبأن يقال: لايخفى أنّ التغاير بين المبتدأ والمعاد بكون الأوّل واقعاً في وقت أوّل والثاني واقعاً في وقت ثان، ممّا لايمكن إنكاره، سواء كان ذلك تغايراً بحسب العوارض المشخّصة أم لا، فإذا فرض إعادة المعدوم بعينه وفرض معه إعادة الوقت أيضاً، لأنّه من جملة مشخّصاته، لزم من ذلك محال مبنيّ على ذلك التغاير، فأمّا أن يلزم هو من فرض إعادة الوقت، فذلك باطل، لأنّه على تقدير فرض جواز إعادة المعدوم لاامتناع في فرض إعادة الوقت معه أيضاً، ولاسيّما إذا كان من مشخّصاته. فبقي أن يكون منشأ لزوم ذلك المحال فرض إعادة المعدوم، فهو باطل وهوالمطلوب.

ثمّ إنّ قول الشيخ: «على أنّ العقل يدفع هذا دفعاً ولايحتاج فيه إلى بيان وكلّ مايقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم، دليل آخر على المطلوب ثالث أورابع قد ادّعى فيه بداهة الحكم بامتناع إعادة المعدوم بعينه.»

في تحرير ماذكره الشيخ في الشفاء أخيراً

وهذه البداهة قد ادّعاها غير الشيخ أيضاً، كما نقله الفاضل الأحساوي عن بعضهم بعد ذكر الأدلّة الثلاثة على امتناع العود والإيراد عليها حيث قال:

قال بعض من منع أنّ هذه الوجوه تنبيهيّة لااستدلاليّة، فلايرد عليها ما ذكره، فإنّ الحكم بامتناع إعادة المعدوم من الأحكام الضروريّة، فإنّ من انعدمت هويّته بالكلّية، لايصحّ اتّصافه بشيء من الصفات الضروريّة، والعود صفة ضروريّة ثبوتيّة لاحقة له.

---

١ ـ شرح التجريد: ٧٣.

فلايصحّ ثبوتها لمن لاهويّة له قطعاً.[١] وكما قد ادّعى تلك البداهة بعض من الفضلاء أيضاً، ونبّه على ذلك بأنّه نظير الطفرة في المكان، وكما أنّ تعلّق الجسم بمكان ثمّ تعلّقه بمكان ثالث من غير أن يتعلّق بمكان ثان بين المكانين محال بالبديهة، حيث يلزم منه وجوده في مكان أوّل، ثم انعدامه في المكان الثاني، ثم وجوده في مكان ثالث، وهذا محال بالبديهة، كذلك تعلّق شيء موجود بزمان أي وجوده فيه ثمّ انعدامه في زمان آخر بعده، ثمّ تعلّقه بزمان ثالث أي وجوده فيه، محال بالبديهة. ولايخفى عليك وَقْع النظير والتنبيه.

ثمّ إنّه لايخفى أنّه لايرد على الحكم بالبداهة الاعتراض الذي نقله الفاضل الأحساوي عن بعضهم، حيث قال: واعترض عليه بأنّ تجويز نقيضه يمنع من كونه ضروريّاً، فإنّ الشيء مع جواز النقيض لايصحّ أن يكون ضرورياً.

وحاصل الاعتراض أنّ الحكم البديهي كيف يكون مختلفاً فيه بين العقلاء كما فيما نحن فيه.

وبيان عدم الورود أنّ الحكم البديهي، قد يكون خفيّاً لعدم تصوّر الأطراف أو لخفائه، ولذلك ربّما أمكن أن يكون مختلفاً فيه بين العقلاء، وأمّا بعد تصوّر أطرافه فيكون بداهة ذلك الحكم ظاهرة لاسترة فيها، خصوصاً بعد ذكر المنبّه عليه.

ولايخفى أنّ مانحن فيه من هذا القبيل ولا أظنّك أن تكون في مرية من هذا إن خُلّيت ونفسك. والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

وهذا الذي ذكرناه كلّه إنّما هو تحرير ما في *الشفاء*، وبما حرّرنا كلامه في الدليل الأوّل يعلم تحرير ماذكره في التعليقات في هذا المطلب، فإنّه عندالنظر الدقيق، لامخالفة بينهما في أصل المدّعى إلاّ في بعض الخصوصيّات، ولذا لانبالي بإعادة تحريره.

فنقول: إنّ تحريره أن يقال: إذا وجد شيء وقتاً ما ثمّ لم يعدم واستمرّ وجوده في وقت آخر وعلم ذلك أوشوهد، علم أنّ الموجود واحد، وأمّا إذا عدم فلا. لأنّه لوكان الموجود ثانيا عين السابق وجاز إعادة المعدوم بعينه، فلايخفى أنّه يمكن أن يفرض حينئذ محدث جديد يكون مماثلا للمعاد في الموضوع والحدوث والزمان وغير ذلك ولايخالفه إلاّ بالعدد وإلاّ في النسبة التي ينبغي أن تنظر أنّهما هل يمكن أن يختلفا فيها أم لا؟ فليكن

---

١ ـ *المجلي*: ٤٩٩.

الموجود السابق «ألف» وليكن المعاد «ب» وليكن المحدث الجديد المماثل له «ج».
فنقول: إمّا أن يكون كلّ من «ب» و «ج» منسوباً إلى «ألف» بأن يكونا عينه، وإمّا أن لايكون شيء منهما منسوباً إليه كذلك، وإمّا أن يكون أحدهما وهو «ب» منسوباً إليه دون الآخر وهو «ج».

وعلى الأوّل يكون كلّ من «ب» و «ج» منسوباً إلى «ألف» وعينه، فيكون الشيئان الاثنان المتخالفان بالعدد عين شيء واحد بالذات أي «ألف»، فهو محال بالضرورة.

وأيضاً يكون كلّ منهما معاداً ليس شيء منهما مثلاً مستأنفاً؛ هذا خلف.

وعلى الثاني فلايكون شيء منهما معاداً كما هو المفروض، بل يكون كلّ منهما مثلاً مستأنفاً وموجوداً ابتدائيّاً؛ هذا خلف.

وعلى الثالث فنسأل ونقول لِمَ صار «ب» مثلاً منسوباً إلى «ألف» بالعينيّة ولم يَصِر «ج» منسوباً إليه كذلك، ولِمَ صار «الف» أولى لـ«ب» دون «ج»؛ فإن أُجيب بأنّهما كذلك، لأنّهما كذلك، فهو نفس هذه النسبة وأخذ المطلوب في بيان نفسه، بل للخصم أن يقول بالعكس وأنّ «ألف» كان لـ«ج» وأنّ «ج» منسوب إلى «ألف» دون «ب». وإن أُجيب أنّ «ألف» أولى لـ«ب»، لأنّه كان «ب» قبل هذه الحالة، أي في حال العدم منسوباً إلى «ألف» بالعينيّة وكون «ألف» أولى له، ولاكذلك «ج»، فيحصل هنا خبر إيجابيّ ثبوتيّ، بل خبران إيجابيّان ثبوتيّان وهو أنّ «ب» في حال العدم كان «ألف» وأنّه في تلك الحال كان «ألف» أولى له، وقد حكم فيهما بثبوت أمر واقعي للموضوع في الواقع واتّصافه به، فيقتضي وجوده في ظرف الثبوت وظرف الاتّصاف، أي في الواقع، وقد فرض عدمه في الواقع، فأمّا أن يصار إلى القول بصيرورة المعدوم الواقعيّ في حال العدم وعلى وصف العدم موجوداً في الواقع حينئذ وهو محال بالضرورة. وأمّا أن يصار إلى القول بأنّ ذلك المعدوم في حال عدمه، له وجود في نفس الأمر في علم البارئ تعالى شأنه أوفي المبادئ العالية، وذلك أيضاً وجود واقعيّ له، فذلك أيضاً باطل، لأنّك قد عرفت فيما تقدّم أن الوجود العلميّ وجود ذهني له، لاواقعيّ، لأنّ الوجود الواقعي لانعني به إلاّ ما يترتّب عليه الآثار المطلوبة منه وليس كذلك.

بلى إذا صحّ مذهب من يقول إنّ الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود، ويبقى من

حيث ذاته بعينه ذاتاً لم يفقد من حيث هو ذات، ثمّ يعاد إليه الوجود، كالمعتزلة القـائلة بثبوت المعدوم وبإعادة المعدوم، أمكن أن يقال بالإعادة وبصحّة ذلك الخبر الإيـجابي أوذينك الخبرين الإيجابيّين في حال عدم وجود الموضوع حتّى يبطل ذلك المذهب من وجوه أُخرى كما تبيّن في محلّه.

وإذا لم يسلّم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة كما هو عند غيرهم، وهوالحقّ، لم يكن أحد الحادثين بخصوصه ك«ب» مثلاً مستحقاً لأن يكون قد كـان له «ألف» وهو الموجود السابق دون الحادث الآخر ك«ج»، بل إمّا أن يكون كلّ منهما معاداً إذا كان كلّ منهما منسوباً إلى «ألف» بالعينيّة وهو خلاف الفرض، ومع هذا يلزم صيرورة الاثنين المتخالفين بالعدد واحداً، وأن لايكون بينهما امتياز أصلاً مـع فـرض الامـتياز بالشخص، أولا يكون ولا واحد منهما معاداً، إذا لم يكن شيء منهما منسوباً إلى «ألف» بالعينيّة، وهذا أيضاً خلاف الفرض. وإذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كلّ واحد منهما غير نفسه مع الآخر بالاعتبار، فإن استمرّ المـوضوع مـوجوداً واحداً وذاتاً ثابتة واحدة، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً وذاتاً شيئاً واحداً وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين، كما إذا فرضنا أنّه وجد شيء وقتاً ما ثمّ لم يعدم واستمرّ وجوده في وقت آخر وعلم ذلك أوشوهد، وفرضنا صدق المحمولين عليه أي «ألف» و «ب». أوالوجود السابق والوجود اللاحق، فإذا افقد استمراره فـي نـفسه ذاتـاً واحدة كما في صورة انعدامه، وفرض صدق ذينك المحمولين عليه، بـقي له الإثـنينيّة الصرفه الذاتيّة الواقعيّة لا الاعتباريّة فقط.

وبالجملة إذا فرضنا انعدام الموجود السابق وفقدان ذاته، وفرضنا صدق «ألف» عليه حين الوجود السابق، وصدق «ب» عليه حين الوجود اللاحق، لايعلم حينئذ أنّـه ذات واحدة صدق عليه المحمولان، وكان هو مع صدق أحد المحمولين مغايراً لنفسه بالاعتبار مع صدق الآخر عليه، بل المعلوم هنا هوالإثنينيّة الصرفة وأنّ «ألف» و «ب» مـتغايران بالذات وشيئان اثنان في الواقع.

وبالجملة أنّه يلزم على كلّ تقدير مع لزوم المحال المختصّ به، أن لايكون بين المعاد والمثل المستأنف المفروض امتياز في اختصاص المعاد بصفة الإعادة دون المثل، وهذا

خلاف الفرض، فمن أين يمكن أن يقال بإعادة المعدوم بعينه وهوالمطلوب.

وبما ذكرنا تمّ تحرير كلامه في التعليقات، ومنه يعلم أنّ كلامه في الكتابين متوافقان في أصل المقصود، لاتخالف بينهما.

إلاّ في بعض الخصوصيات في التقرير والعبارة.

وإلاّ أنّ كلامه في التعليقات في كونه بحيث يمكن أن ينفهم منه انفهاماً ظاهراً أنّ اللازم على تقدير فرض إعادة المعدوم وفرض وجود مثل له ثلاثة محالات، يلزم كلّ منها عن تقدير كما فصّلناه مخالف لكلامه في *الشفاء*، فإنّ انفهامه منه، ليس بتلك المثابة، حيث إنّه في التعليقات، أشار إلى جميعها، فإنّ مفاد كلامه فيها أنّه على فرض إعادة المعدوم وفرض وجود مثل له مستأنف، ليس أحد الحادثين كالمعاد مستحقاً لأن يكون له الموجود السابق دون المثل المستأنف، وأنّ المعاد ليس مختصّاً بصفة الإعادة، دون المثل المفروض، بل إمّا أن يكون كلّ منهما معاداً أولا يكون شيء منهما معاداً، وأنّه في *الشفاء* أشار إلى أنّ اللازم هو واحد من تلك المحالات. حيث قال: ومن تفهيمنا هذه الأشياء يتّضح لك بطلان قول من يقول إنّ المعدوم يعاد، لأنّه أوّل شيء يخبر عنه، وذلك لأنّ المعدوم إذا أُعيد يجب أن يكون بينه وبين ما هو مثله لووجد فرق، فإن كان مثله إنّما ليس هو، لأنّه ليس الذي كان وعدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك، فقد صار المعدوم موجوداً على النحو الذي أومأنا إليه فيما سلف.

وإلاّ أنّ مافي *الشفاء* ظاهره أنّ ذلك المحال اللازم هو صيرورة المعدوم موجوداً وينفهم منه عدم صحّة ذلك الحكم الإيجابي الضمني اللازم على تقدير فرض الإعادة. أي قولنا: إنّ المعاد حال العدم هوالموجود السابق وأنّه غيرالمحدث الجديد المفروض مثلاً له، وأنّ مافي التعليقات ظاهره عدم صحّة نسبة المعاد بالعينيّة إلى الموجود السابق دون المثل المستأنف، وعدم أولوية استحقاق المعاد لأن يكون قد كان له الموجود السابق دون المثل المفروض.

وهذان الأمران اللذان يستفادان من هذين الكلامين وإن كان أحدهما غير الآخر بحسب المعنى الظاهري، إلاّ أنّ مآلهما واحد عند التحقيق.

ويلزم منهما محال آخر أيضاً، هو بالمآل راجع إليهما، وهو عدم امتياز المعاد عن

المثل المستأنف المفروض في اختصاصه بصفة الإعادة كما هوالمفروض؛ هـذا خـلف. وينبغي أن يحمل أحد الأمرين على الآخر، بل أن يحمل كلّ من الكلامين على أنّه يلزم من الفرض المذكور كلّ من ذينك الأمرين اللذين مآلهما واحد، ويلزم مـنهما المـحال الآخر الذي هوراجع إليهما أيضاً.

وكذا ينبغي أن يحمل مافي الشفاء في الدليل الأوّل على تمام مافي التعليقات في هذا المطلوب، وبالعكس تطبيقاً بين الكلامين، وتصحيحاً لهما بقدر الإمكان، والله المستعان.

نقل كلام من المحقّق الدواني في هذا المقام والإشارة إلى مافيه

ثمّ إنّ المحقّق الدواني في الحاشية على شرح *التجريد* في مقام توجيه كلام المحقّق الطوسيﷺ في الدليل الأوّل على هذا المطلب، وأن ليس غرضه منه مـافهمه الشـارح القوشجي منه، وأورد عليه الاعتراض بالوجوه الثـلاثة بـعد أن نـقل كـلام الشـيخ فـي التعليقات، قال بهذه العبارة:

وليس فيه استدلال على امتناع العود بـامتناع الحكـم عـلى المـعدوم كـما ذكـره المتأخّرون، وكيف يتصوّر من عاقل مثل هذا الاستدلال، بل محصّله أنّ العدم عبارة عن فقدان الذات، وبطلانه، فلايكون موضوع الوجودين والعدم شيئاً واحداً، لعدم انـحفاظ وحدة الذات حال العدم. فامتياز المعاد عن المستأنف المـفروض، واخـتصاصه بـصفة الإعادة إن كان لكونه ثابتاً من حيث الذات في حال العدم، فهو باطل، لأنّ المعدوم لاهويّة له، وإن كان لكونه معروض الوجود أوّلاً فهو عين النسبة التي وقع النظر في إمكانها، وذلك غير متصوّر مع فقدان الاستمرار، لأنّه يوجب الإثنينيّة الصرفة. والظاهر أنّ ذلك مقصود المصنّف، وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة، فإنّ ظاهر قوله: «فلايصحّ الحكـم عليه بصحّة العود» أنّه لايصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الإيرادات المبنيّة على ماقرّره.

نعم يبقى أن يقال: المعدوم في الخارج يجوز أن يبقى في نفس الأمر بحسب الذهن، فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود، ويندفع بأنّ المـوجود فـي الذهـن فـي الحـقيقة هوالهويّة المكتنفة بالمشخّصات الذهنيّة، واتّحادها مع الموجود الخارجي بمعنى أنّها بعد

التجريد عينه، فليست إيّاه مطلقاً بالفعل، فتأمّل. ـ انتهى كلامه.[١]

وأقول: قوله: «وليس فيه استدلال ـ إلى آخره.»

قد عرفت ممّا قرّرنا كلام التعليقات أنّه يستفاد منه ذلك الاستدلال أيضاً لكن لا في قولنا: «المعدوم يعاد» كما فهمه الشارح القوشجي واعترض عليه، بل في ذلك الخبر الضمني المتضمّن له القول بصحّه الإعادة، أي قولنا: «المعدوم حال العدم عين الموجود السابق أوغير المثل المستأنف» وإن كان دلالة كلام الشفاء عليه أظهر.

وبالجملة لاغبار على هذا الاستدلال بهذا الوجه، لواستدلّ به أحد ويتصوّر ذلك من العقلاء.

وقوله: «بل محصّله أنّ العدم عبارة ـ إلى آخره ـ» هذا إشارة إلى بعض ما يستفاد من كلام التعليقات من لزوم المحالات لا إلى كلّه، فإنّك قد عرفت أنّه يدلّ على أنّه على تقدير فرض إعادة المعدوم وفرض وجود مثل مستأنف معه يرد محالات عديدة وهذا أحدها. وكأنّه في قوله: «بل محصّله» اكتفى به، لكونه لازماً على كلّ تقدير من التقديرات كما بيّنّاه سابقاً.

وقوله: «فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض واختصاصه بصفة الإعادة».

هذا منه، يدلّ على أنّ مراده فيما نقلنا عنه في كلام الشارح سابقاً من قوله: «إذ محصّله أنّا نفرض المثل المذكور ونقول لاامتياز بينهما أصلاً، إذلو كان بينهما امتياز ـ إلى آخره ـ» عدم الامتياز بينهما في كون المعاد مختصّاً بصفة الإعادة دون المثل لاعدم الامتياز بينهما مطلقاً كما هو ظاهرة، حتّى يرد أنّ ذلك مع فرض كونهما متخالفين بالعدد خلاف الفرض كما أوردنا، وإن كان الإيراد الآخر الذي أوردنا عليه هنالك من أنّ الاعتراف بعدم إمكان المثل مع فرض وجوده كمافعله لا يجدي شيئاً وارداً عليه، فتذكّر.

وقوله: «إن كان لكونه ثابتاً من حيث الذات ـ إلى قوله ـ لأنّه يوجب الإثنينيّة الصرفه»، هذا حاصل مافهمه من كلام الشيخ، وقد ذكرنا أيضاً تقريره بعبارة أُخرى هي ألصق بكلامه، فتذكّر.

وقوله: «والظاهر أنّ ذلك مقصود المصنّف ﵀ وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير

---

١ ـ راجع هامش شرح *التجريد*: ٧٢ وفيه: «بالعقل» مكان «بالفعل».

كلفة». فإنّ ظاهر قوله فلايصحّ الحكم عليه بصحّة العود أنّه لايصدق الحكم عليه بها لما كان ظاهر قول المحقّق الطوسي «والمعدوم لايعاد لامتناع الإشارة إليه فلايصحّ الحكم عليه بصحّة العود» أنّه لايصحّ الحكم عليه بها في القضيّة التي وقع محمولها هذا المفهوم أي صحّة العود، وموضوعها المعدوم، أي قولنا: المعدوم يصحّ عوده أويجوز عوده أويعاد، وكان ظاهر عدم صحّة هذا الحكم امتناعه، وكان هذا دالاً على مافهمه الشارح القوشجي منه، وأورد عليه الاعتراض بالوجوه الثلاثة، مع أنّه كان هذا الادّعاء غير مطابق للواقع، حيث إنّه لوامتنع هذا الحكم لما حكم به القائلون بجواز الإعادة والحال أنّهم قد حكموا بذلك، فلذا قال: إنّ معنى قوله: «فلايصحّ الحكم عليه بصحّة العود» أنّه لايصدق الحكم عليه بها أي لايكون ذلك الحكم حقّاً مطابقاً للواقع، بل باطلاً وأشعر بذلك أنّ ذلك نتيجة للدليل، ومتفرّع عليه، لا أنّه دليل على المطلوب، كما فهمه الشارح القوشجي وأورد عليه. وأنّ حاصل الدليل الذي ذكره المحقّق الطوسي على امتناع إعادة المعدوم، هو أن يقال: إنّ المعدوم لايعاد، أي لايصحّ عوده، لأنّه لوجاز عوده لجاز فرض وجود مثل له مستأنف، كما ذكر، وحينئذ نقول: فامتياز المعاد عن المثل المفروض في اختصاصه بصفة الإعادة مع تماثلهما إنّما يكون بأن يجوز الإشارة العقليّة إلى هويّته الخارجيّة في حال العدم لحصول الامتياز المذكور حتّى يصحّ أن يقال: إنّه منسوب إلى الموجود السابق دون المثل المستأنف، وليس كذلك، لامتناع الإشارة العقليّة إلى هويّته الخارجيّة، فلايصحّ الحكم عليه بصحّة العود.

ومعناه أنّه لايكون ذلك الحكم الذي حكمه مجوّزوا الإعادة صادقاً وحقّاً مطابقاً للواقع بل باطلاً غير مطابق له، لاأنّه يكون ذلك الحكم ممتنعاً إذ لاامتناع في أصل ذلك الحكم. كيف وقد حكم به كثير من العقلاء أي المجوّزون للإعادة. وهذا على مافهمه المحقّق الدواني من كلام الشيخ في التعليقات.

وأمّا على مافهمناه منه ومن كلامه في *الشفاء*، فنقول: لوجاز عود المعدوم لجاز فرض وجود مثل له.

فإمّا أن لايكون شيء منهما منسوباً إلى الموجود السابق بالعينيّة فهذا يقتضي أن لايكون شيئاً منهما معاداً؛ هذا خلف.

وإمّا أن يكون كلّ منهما منسوباً إليه كذلك، فهذا يقتضي أن يكون كلّ منهما معاداً، وهو أيضاً خلاف الفرض.

وإمّا أن يكون أحدهما وهوالمعاد، منسوباً إليه كذلك دون المثل المفروض، فهذا يقتضي أن يكون للمعاد في حال العدم نسبة إلى الموجود السابق بالعينيّة، بل إلى المثل أيضاً بالغيريّة فيقتضي أن يحكم هناك بحكمين واقعيّين ثبوتيّين يقتضيان وجود الموضوع في الخارج والإشارة العقليّة إلى هويّته الخارجيّة، وليس الأمر كذلك، لامتناع الإشارة العقليّة إلى هويّة المعدوم في حال العدم ومع وصف العدم. وعلى هذا أيضاً فلايكون الحكم عليه لصحّة العود حقّاً مطابقاً للواقع بل باطلاً.

في الإشارة إلى توجيه الدليل الأوّل
الذي ذكره المحقّق الطوسي على هذا المطلب

وعلى التوجيهين فحمل كلام المحقّق الطوسي على ماينفهم من كلام الشيخ في الكتابين ممكن بلا سترة، وقد أشرنا إليه فيماسبق أيضاً إلاّ أنّه يحتاج إلى أدنى عناية وليس ذلك تكلّفاً. ولو سلّمنا كونه تكلّفاً، فلايخفى أنّه تكلّف سهل، يرتكب مثله، ولاسيّما في مقام التوجيه كثيراً. ولذلك قال المحقّق الدواني: «والظاهر أنّ ذلك مقصود المصنّف، وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة ـ إلى آخره ـ.» وقوله: «نعم يبقى أن يقال ـ إلى آخره ـ» هذا الإيراد إنّما يرد على ما قرّره كلام الشيخ في التعليقات به، ومبناه على وجود الأشياء بأعيانها في الذهن كما هو التحقيق عندهم. وأمّا على ما قرّرناه وذكرنا أنّه محتمل فيه، وهو ظاهر كلامه في *الشفاء*، فلايرد إيراد، إذ لاسترة في أنّ ذلك الخبر الضمني اللازم على تقدير الفرض المذكور يقتضي وجود الموضوع في الخارج، مع كون المفروض عدمه في الخارج، وفي أنّ وجوده في الذهن في نفس الأمر سواء قيل بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن، أوقيل بوجودها بأشباحها فيه، ليس وجوداً خارجيّاً أو واقعيّاً له كما يقتضيه ذلك الخبر، كما بيّنّاه فيما سبق.

وبالجملة فعلى ما قرّرناه لايرد إيراد، ولو أورد أيضاً يكون اندفاعه ظاهراً بأدنى تأمّل. وأمّا على ماقرّره هو، فمع ورود الإيراد الذي أورده عليه لايخلو ماذكره في وجه اندفاعه

عن نظر و تأمّل. ولذلك أمر بالتأمّل وذلك النظر مثل النظر الذي أورده فيه المحشي م ن الشيرازي، حيث قال في قوله: «ويندفع بأنّ الموجود في الذهن ـ إلى آخره ـ» فيه نظر ظاهر، فإنّ كون الموجود في الذهن شخصاً ذهنيّاً محفوفاً بعوارض، يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجي، لاينفي كونه عين الشخص الخارجي محفوظاً في الذهن وموجوداً فيه محفوفاً بتلك العوارض. بل الحقّ في الجواب أن يقال: إنّ الحكم بأنّ «ب» مثلاً في الخارج هو ما كان «ألف» في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج، ولاينفع كونها في الذهن محفوظة. نعم الحفظ في الذهن إنّما ينفع العلم بأنّ «ب» كان «ألف» وأمّا أنّ «ب» كان «ألف» في الخارج فلابدّ فيه من أن لايكون الذات مفقودة في الخارج، فليتأمّل. ـ انتهى.

وإن كان الجواب الحقّ الذي ذكره هو أيضاً محلّ تأمّل. فلذا أمر بالتأمّل وكأنّ وجه التأمّل، أنّ لقائل أن يقول: لعلّه كان العلم بأنّ «ب» كان «ألف» كافياً في المقصود، أي في امتياز المعاد عن المثل المستأنف المفروض، لابدّ لنفي ذلك من دليل. وحيث كان هذا الجواب أيضاً محلّ تأمّل كجواب المحقّق الدواني، ظهر أن التقرير الأتمّ والأحسن ماذكرناه، فتبصّر.

ثمّ إنّه حيث اتّضح بما ذكرنا تقرير كلام المحقّق الطوسي في *التجريد* في دليله الأوّل، واتّضح أيضاً بما ذكرنا تقرير ماذكره في دليله الثالث بقوله: «ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان»، فلنتكلّم في تقرير دليله الثاني الذي ذكره بقوله: «ولو أُعيد لتخلّل العدم بين الشيء ونفسه».[1]

فنقول: إنّ الظاهر أنّ مقصوده أنّه لوأُعيد المعدوم بعينه، أي لوجاز كون شيء واحد موجوداً بوجود أوّلاً ثمّ زوال ذلك الوجود عنه في زمان آخر ثمّ وجوده بذلك الوجود في زمان ثالث، فإمّا أن يكون الموجود بالوجود أخيراً غير الموجود بالوجود أوّلاً، غيريّة بالذات وبالشخص، وكذا الوجودان، فحينئذ لايكون إعادة معدوم أصلاً فضلاً عن أن يكون إعادة معدوم بعينه كما هو المفروض، لكون الموجودين بالوجودين، وكذا الوجودين متغايرين بالذات وبالشخص. وإمّا أن يكون عينه عينيّة بالذات وبالشخص

---

١ ـ شرح *التجريد*: ٧٢.

فحينئذ يلزم أن يكون العدم متخلّلاً بين الشيء ونفسه أي بين الموجود الأوّل ونـفسه، وكذا بين الوجود أوّلاً ونفسه، وهذا محال، لأنّ تخلّل شيء إنّما يتصوّر بين شيئين لا بين شيء واحد.

مضافاً إلى أنّه لا يتصوّر تخلّل نقيض شيء كالعدم بين شيء ونفسه كالوجود.

وأيضاً يلزم منه أن يكون شيء واحد أي العدم سابقاً عـلى شـيء واحـد، أي ذلك الموجود أو وجوده، وكذا مسبوقاً أيضاً بذلك الشيء سابقيّة ومسبوقيّة بالزمان.

ويلزم أيضاً منه سبق ذلك الشيء على نفسه بالزمان. إذ السابق على السـابق عـلى شيء سابق عليه، وكذا المسبوق بالمسبوق به مسبوق به، وكلّ ذلك ممتنع، ولزومه على تقدير الفرض المذكور ظاهر بأدنى تأمّل.

وقد ذكر الشارح القوشجي في هذا الدليل كلاماً بهذه العبارة: «ولو أُعيد لتخلّل العدم بين الشيء ونفسه إذ المفروض أنّ المعاد هو المبتدأ بعينه، وتخلّل شيء إنّما يتصوّر بين شيئين.

والجواب أنّه لا معنى لتخلّل العدم هنا سوى أنّه كان موجوداً في زمان، ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر، ثمّ اتّصف به في زمان ثالث، ومن هذا تبيّن أنّ التخلّل بـحسب الحقيقة إنّما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه.

وأيضاً لِمَ لا يجوز التميّز بين الحالين بعوارض غـير مشـخّصة مع بـقاء العـوارض المشخّصة بحالها في الحالين، فلا يلزم تخلّل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه.

وأيضاً لو تمّ هذا الدليل لدلّ على امتناع بقاء شخص من الأشخاص زمـاناً، وإلاّ لزم تخلّل الزمان بين الشيء ونفسه، لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البـقاء. ـ انـتهى كلامه.»[١]

وأقول: لا يخفى على المتأمّل أنّ ما أورده عليه غير وارد أصلاً.

أمّا ما أورده أوّلاً فلأنّ ما ذكره من معنى تخلّل العدم لا يجديه نفعاً أصلاً، لأنّه لا خفاء في أنّ زمان العدم الذي فرض وقوع العدم فيه إذا كان متخلّلاً بين زماني وجوده بـعينه اللذين فرض وقوع الوجودين أي الوجود الواحد بعينه فيها لصدق حينئذ تخلّل العـدم

---

١ ـ شرح التجريد: ٧٢-٧٣.

نفسه بين الوجود الواحد بعينه نفسه و كذا بين الموجود الواحد بعينه نفسه الذي فرض كونه هوالموجود بذلك الوجود الواحد بعينه نفسه ويلزم منه المحال كما ذكرنا، فتغيير العبارة لايفيد شيئاً بل هو تهافت.

وأمّا ما أورده ثانياً فلأنّا نقول: إنّ تلك العوارض غير المشخّصة إمّا أن تفيد أن يكون الموجود أخيراً غير الموجود أوّلاً غيريّة بالذات وبالشخص أولاتفيد، وعلى الأوّل فلايكون هناك إعادة معدوم أصلاً فضلاً عن أن يكون إعادة معدوم بعينه. وعلى الثاني فيكون الثاني عين الأوّل بعينه وبالذات وبالشخص ويلزم منه المحال. مع أنّ فرض حصول التميّز والمغايرة بعوارض غيرمشخّصة مع بقاء العوارض المشخّصة بتمامها ممّا لايمكن، إذ معنى العوارض المشخّصة أن يكون التميّز والتغاير بها، لابغيرها من العوارض ففرض حصولهما بغيرها خلاف الفرض.

وأيضاً إذا كانت العوارض المشخّصة باقية بحالها، يكون مايعرض لأحدهما عارضاً للآخر أيضاً، لأنّ عروض عارض لأحدهما دون الآخر يحتاج إلى تشخّصه وامتيازه والمفروض عدمه. فعلى هذا فلا يتحقّق الامتياز بالعوارض غيرالمشخّصة أيضاً. وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق أيضاً.

وأمّا ما أورده ثالثا، فلأنّك قد عرفت أنّه في صورة تخلّل زمان العدم بين زماني وجوده بعينه كما عبّر به عن معنى التخلّل ليس تخلّل زمان العدم بمجرّد كونه زماناً مطلقاً، أعمّ من أن يكون ذلك الزمان زمان العدم، أوالوجود أوزمان الشيء المتخلّل أوزمان الشيء المتخلّل فيه بين زماني وجود ذلك الشيء من حيث هما أيضاً زمان مطلقاً منشأ للزوم المحال، إنّما المنشأ له، هو تخلّل زمان العدم من جهة كون الواقع فيه هوالعدم، أي تخلّل العدم الواقع فيه بين زماني وجوده بعينه أي بين ذينك الزمانين من حيث كون الواقع فيهما هوالشيء ونفسه أي بين ذينك الزمانين من حيث كون الواقع فيهما هوالشيء ونفسه أي الموجود بالوجود أوّلاً والموجود به أخيراً، وكذا الوجودان.

والحاصل أنّ المنشأ لذلك هوالتخلّل غير الشيء وخصوصاً نقيضه بين ذلك الشيء ونفسه. ولايخفى أنّه في صورة فرض زوال الوجود أوّلاً وانقطاع استمرار حقيقة الموجود بذلك الوجود، يتحقّق هذا التخلّل ويكون منشأ للمحال كما ذكرنا، وأمّا في صورة بقاء

الوجود واستمرار حقيقة الموجود، فالمتخلّل بين زماني وجود ذلك الشيء وإن كان يكون هناك زمان، لكن لازمان غيره ونقيضه، بل زمان وجوده بعينه.

وبالجملة أنّ الزمان المتخلّل، وكذا الزمانان المتخلّل فيهما وإن كانت متغايرة بالذات، لكن الواقع في تلك الأزمنة، هو نفس ذلك الشيء بعينه ووجوده بعينه من غير أن يكون هو بحسب وجوده في تلك الازمنة غيراً لنفسه بالذات وبالشخص. وأمّا كونه بحسب حصوله في أحد تلك الأزمنة مغايراً لنفسه بحسب حصوله في الزمان الآخر، فهو مغايرة بالاعتبار لابالذات.

والحاصل أنّ ذلك عبارة عن بقاء الشيء بعينه بالذات في تلك الأزمنة، ولايلزم منه محال من تلك المحالات.

فإن قلت: على هذا أيضاً يلزم المحال، حيث إنّه يلزم منه أن يكون ذلك الشيء باعتبار حصوله في الزمان أوّل سابقاً على نفسه باعتبار حصوله في الزمان الثاني. وكذا يلزم منه أن يكون هو باعتبار حصوله في الزمان الوسط مسبوقاً بنفسه باعتبار حصوله في الزمان الأوّل، وسابقاً على نفسه باعتبار حصوله في الزمان الثالث.

قلت: لاضير فيه، فإنّ ذلك كلّه إنّما هو من حيث الاعتبار لامن حيث الذات.

فإن قلت: أيّ شيء أردت بذلك؟ فإن أردت به أنّ السابقيّة والمسبوقيّة الزمانيّتين، إنّما تعرضان للزمان المفروض بالذات ولذلك الشيء الواقع فيه باعتبار ذلك الزمان وبواسطته كما في مطلق الزمان ومطلق الزمانيّات الواقعة في الزمان حيث إنّ التقدّم والتأخّر الزمانيّين، إنّما يعرضان للزمان بالذات وللزمانيّات باعتباره وبواسطته، فهذا مسلّم، لكنّه لايدفع لزوم المحال المذكور هنا، ولايكون منشأً للفرق بين الصورتين، أي أن يكون سبق شيء على نفسه وكذا سابقيّته على شيء ومسبوقيّته به في صورة تخلّل زمان العدم بين زماني وجوده بعينه محالاً، وجائزاً في صورة تخلّل زمان وجوده نفسه بين زماني وجوده بعينه، مع أنّ كلاً منهما سابقيّة ومسبوقيّة، باعتبار الزمان، بل ينبغي أن يكون كلّ من الصورتين سواء في الامتناع أوالجواز.

وإن أردت به معنى آخر فلابدّ له من بيان.

قلنا: أردنا به مع ذلك أمراً آخر أيضاً يحكم به بديهة العقل، وهو أنّه في صورة تخلّل

زمان العدم حيث فرض زوال الوجود وانقطاع استمرار الذات، وفرض عود الوجود والذات ينفرض هناك إثنينيّة، إذ العود لايكون إلاّ أن يكون هناك إثنينيّة، فإنّ معناه عود الموجود الأوّل أوالوجود الأوّل بعد انعدامه وحصوله مرّة أُخرى أوفي زمان آخر وحيث ينفرض إثنينيّته فينفرض هناك ذات وذات، وحيث كان المفروض مع ذلك كون الذات الثاني عين الذات الأوّل بعينه، وكون كلّ منها واقعاً في زمان واحد الزمانين سابقاً على الآخر بالذات، فيلزم أن يكون العدم المتخلّل بينهما وكذا زمانه سابقاً على شيء ومسبوقاً بذلك الشيء بعينه، وأن يكون ذلك الشيء سابقاً على نفسه كما ذكرنا سابقيّة ومسبوقيّة من حيث الذات، وإن كانتا تعرضان للذات بواسطة عروضهما للزمان، وللزمان بالذات، وأمّا في صورة تخلّل زمان الوجود بين زماني وجوده بعينه، فحيث كان استمرار الذات واستمرار الوجود باقيين بحالهما فلاينفرض هناك إثنينيّة من حيث الذات، فلايكون هناك ذات وذات، فلو كانت هناك سابقيّة ومسبوقيّة لم تكونا من حيث الذات، بل من حيث الاعتبار، بمعنى أنّ الذات باعتبار ما سابق و بالاعتبار الآخر مسبوق، بل بمعنى أنّ تلك السابقيّة والمسبوقيّة إنّما تعرضان في الحقيقة لذينك الاعتبارين أنفسهما، لاللذات من حيث هي، وإن كان عروضهما للاعتبارين أيضاً بواسطة الزمان.

فالمحصّل أنّه يلزم حينئذ أن يكون أحد اعتباري تلك الذات وإحدى حيثيّاته سابقاً على الاعتبار الآخر والحيثيّة الأُخرى، وكذا أن يكون أحد اعتباراته وإحدى حيثيّاته سابقاً على بعض اعتباراته وحيثيّاته، ومسبوقاً ببعض آخرمن اعتباراته وحيثيّاته، فلا سابقيّة ولامسبوقيّة تعرضان للذات، من حيث هي.

ثمّ إنّه حيث كانت تلك الاعتبارات والحيثيّات متغايرة، ليس واحد منها عين الآخر، فلايلزم من سابقيّتها ومسبوقيّتها سبق شيء على نفسه، ولا أن يكون شيء واحد سابقاً على شيء ومسبوقاً به بعينه، فتبصّر.

وحيث عرفت ماذكرنا في تحرير هذا الدليل الذي ذكره المحقّق الطوسي وفي دفع اعتراضات الشارح القوشجي عنه، ظهر لك تماميّة الدليل وعدم ورود شيء عليه.

وقد ذكر المحقّق الدواني أيضاً في الحاشية عليه كلاماً في مقام الجواب عن تلك الاعتراضات، لابأس بنقله مع بيانه، عسى أن يكون ذلك موجباً لزيادة إيضاح المقام.

قال: في قول الشارح القوشجي: «والجواب أنّه لامعنى لتخلّل العدم ـإلى آخره ـ»[1] بهذه العبارة:

معنى تخلّل العدم بين الشيء ونفسه أن يكون عدمه مسبوقاً وسابقاً لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني، فإنّه إذا جاز الإعادة يكون «ألف» سابقاً على عدمه و هو بعينه مسبوق بذلك العدم، وهو محال، لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه بالزمان، وهو محال بالبديهة، بحذاء الدور، فإنّه محال لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه بالذات.

ومن هاهنا تبيّن مافي قوله: «إنّ التخلّل بحسب الحقيقة إنّما هولزمان العدم بين زماني وجوده بعينه» فإن تخلّل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه، بأن يكون ذلك الشيء سابقاً على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به.

فإن قيل: لانسلّم لزومه، بل يلزم تخلّل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه.

فالجواب أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة، فإنّا نعلم قطعاً أنّ الشيء الواحد لايكون له وجودان خارجيّان، فإنّ الوجود الخاصّ لكلّ شيء هو عينه في الخارج، وإن كان غيره بحسب الاعتبار، إذ نسبة الوجود إلى المهيّة، ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدّلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، إذ لاوحدة لها إلاّ باعتبار الوجود.

ثمّ على تقدير جواز ذلك لافرق بين المهيّة والوجود في جواز الإعادة.

قال الشيخ في التعليقات: ولِمَ لايكون الوجود نفسه معاداً ويكون الوقت أيضاً معاداً، فيكون الحدوث أيضاً معاداً فيكون ليس هناك وجودان ولاوقتان ولاحدوثان اثنان، بل واحد بعينه معاد، ثمّ كيف يكون العود ولاإثنينيّة، وكيف يكون إثنينيّة ويجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل.

ثمّ قول من يريد أن يهرب عن هذا منهم[2] ويقول الوجود صفة، والصفة لاتوصف ولاتعقل . وليست بشيء ولا موجودة، وأنّ الوقت أوبعض الأشياء لايحتمل الإعادة وبعضها يحتمل، حتّى لايلزمه أن فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد،

١ ـ شرح التجريد: ٧٣.

٢ ـ ينهم (خ ل). النهم المبالغة في الجدّ في طلب الشيء.

ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلاً، قول ملفّق يُفضحه البحث المحصّل. هذا لفظه ولمّا كان الشيخ يدّعي بداهة المدّعى، لم يبال بذكر بعض المقدمات التنبيهيّة في صورة المنع. ـ انتهى.»[١]

وقال أيضاً في قول الشارح المذكور: «وأيضاً لو تمّ هذا الدليل ـ إلى آخره ـ»: لا يخفى أنّ الذات مستمرّة في زمان البقاء، فلايلزم تخلّل الزمان بين الشيء ونفسه، بل تخلّله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الأوّل، وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني، لأنّ السابق بالسبق الزماني، واللاحق بذلك اللحوق، إنّما هوالزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة لانفس الذات من حيث هي، لأنّها مستمرّة، فتدبّر. ـ انتهى كلامه.[٢]

وأقول: ما ذكره في الحاشية الأُولى أوّلاً غنيّ عن البيان، وهو بعض ما ذكرنا في تحرير الدليل.

وقوله: فإن قيل لانسلّم لزومه ـ إلى آخره.

مراد القائل أنّه لايلزم من ذلك تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه، بل إنّما يلزم منه تخلّله بين وجودي شيء واحد بعينه. ولانسلّم اتّحاد الوجودين، بل إنّهما مختلفان وحيث كانا مختلفين فيلزم منه تخلّل العدم بين شيئين ولامحذور فيه.

وهذا الايراد وإن كان يمكن الجواب أيضاً عنه بأن يقال: إنّه لوكان كذلك لمّا كان الموجود بالوجود ثانياً عين الموجود بالوجود أوّلاً فلايكون حينئذ إعادة معدوم أصلاً، فضلاً عن أن يكون إعادة معدوم بعينه كما هوالمفروض؛ هذا خلف. لكنّه لم يلتفت إليه ظاهراً بل تعرّض لإثبات المقدّمة الممنوعة، بحيث يمكن أن يفهم هذا الجواب أيضاً عنه. وقال: فالجواب أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة، فإنّا نعلم قطعاً أنّ الشيء الواحد لايكون له وجودان خارجيان، فأثبت المقدّمة بكونها من البديهيّات المعلومة.

وقال أيضاً فإنّ الوجود الخاصّ لكلّ شيء، هو عينه في الخارج، وإن كان غيره بحسب الاعتبار، وهذا إمّا من تتمّة السابق، بأن يكون فيه أيضاً إثبات تلك المقدّمة بطريق

---

١ ـ راجع هامش شرح التجريد: ٧٣.

٢ ـ راجع هامش شرح التجريد: ٧٣.

البداهة، أويكون فيه تنبيه على السابق الذي ادّعى البداهة فيه، وإمّا بيان آخر يكون فيه إثبات تلك المقدّمة بطريق البرهان.

وعلى كلّ تقدير فهو مبنيّ على ما هو المستبين أوالمحقّق عندهم من أنّ الوجود الخاصّ لكلّ شيء هو عينه في الخارج، وإن كان غيره بحسب الاعتبار العقلي، وأراد بالوجود الخاصّ منشأ الموجوديّة ومناط صدق الوجود بالمعنى العامّ الانتزاعي على الذات ومصداق حمل الموجود بهذا المعنى عليها. وكأنّه أشار بذلك إلى ماتقدّم منه، في بعض حواشيه على الشرح المذكور حيث حقّق فيه أنّ الوجود بالمعنى العامّ الانتزاعي المشترك فيه بين الأشياء من المعقولات الثانية. وهو ليس عيناً لشيء منها حقيقة. نعم مصداق حمله و هوالمراد بالوجود الخاصّ على الواجب ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره، ذاته من حيث هو محمول الغير.[1]

فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن، إلاّ أنّ الأمر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيثيّة مكتسبة من الفاعل، وفي الواجب ذاته بذاته، فإنّه في ذاته بحيث إذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره. ـ انتهى ملخّصاً.

ولايخفى أنّ هذا الكلام منه يدلّ على ما ذكره هنا كما أنّ مانقلناه عن الشيخ في *الشفاء* سابقاً يدلّ عليه، حيث قال: فإنّ لكلّ أمر حقيقة هو بها ما هو، فللمثلّث حقيقة أنّه مثلّث وللبياض حقيقة أنّه بياض، وذلك هوالذي ربما سمّيناه الوجود الخاصّ ولم نرد به الوجود الإثباتي.

وقال أيضاً: إنّه من البيّن أنّ لكلّ شيء حقيقة خاصّة هي مهيّته ومعلوم أنّ حقيقة كلّ شيء الخاصّة به، غيرالوجود الذي يرادف الإثبات ـ إلى آخر ما ذكره ـ كما نقلنا عنه هنالك.

وينبغي أن يحمل كلام الشيخ على مادلّ عليه كلام المحقّق المذكور، يعني أنّه أراد بالحقيقة في الحكم بأنّه عين الوجود الخاصّ الحقيقة من حيث كونها منشأ لانتزاع صفة الوجود الإثباتي عنه، لاالحقيقة من حيث هي، فإنّها من حيث هي، بل من حيث كونها أيضاً معروضة للوجود الإثباتي وموصوفة بها، غير الحقيقة بمعنى الوجود الخاصّ

---

١ ـ في المصدر: مجعول الغير.

بالاعتبار، كما ذكره المحقّق المذكور.

وبالجملة فيظهر من الكلامين المنقولين: كلام الشيخ وكلام المحقّق المذكور، كون الوجود الخاصّ بهذا المعنى عين الموجود في الخارج، وإن كان غيره بحسب الاعتبار العقلي، وأنّ الوجود الإثباتي أي أمر الانتزاعي العقلي غيره مطلقاً، وأنّ باختلاف الوجود الخاصّ الذي هوالأصل في موجوديّة الموجود، ومنشأ انتزاع صفة الوجود عنه، يختلف الذات، وأنّه لايكون لذات واحدة بالشخص وجودان خاصّان، إذ لايكون لشيء واحد بالشخص حقيقتان مختلفتان وهذا ظاهر، بل لايكون لشيء واحد بالشخص وجودان انتزاعيان أيضاً، فإنّ الحصّة من الوجود الانتزاعي العامّ المنتزعة من الوجود الخاصّ هي في الوحدة وعدمها تابعة لذلك الوجود الخاصّ تبعيّة المنتزع للمنتزع منه، إن واحداً فواحداً وإن كثيراً فكثيراً، وعلى تقدير فرض تعدّد تلك الحصّة واختلافها وتبدّلها أيضاً مع فرض وحدة الذات بوحدة الوجود الخاصّ، فلايقدح ذلك في وحدة الذات وعدم تغيّرها، فإنّ المفروض أنّ ما هو الأصل في منشئيّة وحدة الذات وعدم تغيّرها أعني الوجود الخاصّ واحد غير متبدّل ولامتغيّر، فلا يضرّ اختلاف العارض الذي لادخل له في تلك المنشئيّة أعني الوجود الانتزاعي، فافهم.

وقوله: «إذ نسبة الوجود إلى المهيّة ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدّلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، إذ لاوحدة لها إلاّ باعتبار الوجود».

تعليل لما ذكره سابقاً من قوله: «إنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات» أوقوله: «فإنّ الوجود الخاصّ لكلّ شيء، هوعينه في الخارج» أوتنبيه على السابق من القولين.

وعلى تقدير أن يكون هذا التعليل أوالتنبيه بالنسبة إلى القول الأوّل من القولين، فيكونان بوجه آخر غير ماذكره أوّلاً.

وعلى كلّ تقدير فمعناه: إذ نسبة الوجود أي الوجود الخاصّ الذي هو الأصل في موجودية المهيّة والذات، إلى المهيّة والذات، ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدّلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، إذ قد عرفت أنّه عين المهيّة والذات في الخارج، لاعارض لها، فلايكون نسبته إليها نسبة العوارض إليها مطلقاً، فضلاً عن أن تكون نسبة العوارض التي يجوز تبدّلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات. وحيث كان كذلك

فاختلاف الوجود الخاصّ وتبدّله يكون منشأً لتبدّل الذات مثل أنّ تبدّل الذات نفسها يكون منشأً لتبدّلها في نفسها فلايكون وحدة الذات منحفظة، إذ لاوحدة لها إلاّ باعتبار ذلك الوجود، فإذا لم يتبدّل، تكون وحدة الذات منحفظة وإذا تبدّل لم تكن منحفظة.

ويمكن أيضاً أن يكون كلامه في الوجود مطلقاً خاصّاً كان أم انتزاعيّاً ويكون وجه ما ادّعاه في الوجود الخاصّ ماذكرناه وفي الوجود الانتزاعي بأن يقال: إنّ نسبة الوجود الانتزاعي إلى المهيّة وإن كانت نسبة العوارض، لكنّها ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدّلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، إذ قد عرفت أنّه في ذلك تابع للوجود الخاص.

وقوله: ثمّ على تقدير جواز ذلك، لافرق بين المهيّة والوجود في جواز الإعادة.

قال الشيخ في التعليقات: ولِمَ لايكون الوجود نفسه معاداً ـ إلى آخره.

إن قلت: لايخفى عليك أنّ الظاهر منه على تقدير جواز ذلك وعدم الفرق بين المهيّة والوجود في جواز الإعادة، كما دلّ عليه كلام الشيخ في التعليقات، أنّه بصدد إثبات لزوم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه أيضاً، كماكان فيما تقدّم بصدده، والحال أنّ مانقله من كلام الشيخ شاهداً على غرضه غير دالّ على لزوم التخلّل المذكور، بل على لزوم محال آخر حينئذ وعلى أن لايكون هناك عود مع فرض العود فكيف توجيه الكلام؟

قلت: يمكن توجيهه على وجوه:

أحدها: أن يكون غرضه أنّه على هذا التقدير، وإن لم يلزم التخلّل المذكور، لكنّه يلزم منه محال آخر، وهو ما أشار إليه الشيخ كما سيأتي بيانه، فيكون مفاده حصرالمحال اللازم حينئذ مطلقاً في المحال الآخر. وهذا الوجه وإن كان ظاهراً من كلامه، وكذا من ظاهر كلام الشيخ المنقول شاهداً، لكنّه لايلائم سياق كلامه السابق. وكذا هو غير مطابق للواقع، إذعلى هذا التقدير أيضاً يمكن إلزام تخلّل العدم بين الشيء ونفسه أيضاً كما سيأتي بيانه، وسيأتي توجيه كلام الشيخ بما يحتمل غيرالحصر أيضاً، فانتظر.

وثانيها: أن يكون غرضه أنّه على هذا التقدير لافرق بين المهيّة والوجود والوقت والحدوث في جواز الإعادة، ويلزم منه المحالان جميعاً، لكن كلّ منهما على تقدير، أي أنّه إن نظر إلى أنّ المفروض معاداً متّحد مع الأوّل من جميع الوجوه، لزم منه أن لايكون هناك عود مع فرض العود. وإن نظر مع ذلك إلى انقطاع استمرار حقيقة الأوّل وتخلّل العدم

في البين، يلزم منه تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، وأنّه على هذا التقدير ولزوم الاتّحاد بين المفروض معاداً وبين الأوّل من جميع الوجوه إن أمكن فرض إثنينيّة حينئذ بها يصحّ فرض التخلّل يلزم منه تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، وإن لم يمكن فرض إثنينيّة كذلك، يلزم منه المحال الآخر أي أن لايكون هناك عود مع فرضه، وكلاهما محالان فأحد المحالين لازم إلاّ أن كلاً منهما على تقدير، ففرض العود محال.

وثالثها: أن يكون غرضه أنّه يلزم على هذا التقدير مع جواز إعادة الوجود والوقت والحدوث واحد من ذينك المحالين المذكورين جزماً، لكن بشرط أن يؤخذ لزوم أحدهما مقدّمة في لزوم الآخر، ودليلاً عليه، بأن يقال: يلزم على هذا التقدير أيضاً تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، لأنّ المفروض اتّحاد الثاني مع الأوّل من جميع الوجوه، وكذا انقطاع وحدة الأوّل وزوال استمرار حقيقته، فينفرض هناك إثنينيّة، بها يصحّ فرض التخلّل في البين، إذلولم ينفرض الإثنينيّة مطلقاً لكان ليس هناك عود أصلا؛ هذا خلف.

فيجب أن ينفرض الإثنينيّة كذلك، ومع انفراضها كذلك، يلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه البتّة إذ المفروض أنّ الثاني عين الأوّل مع فرض الإثنينيّة وتخلّل العدم في البين.

أوأن يقال إنّه على هذا التقدير يلزم أن لايكون هناك عود مع فرضه، لأنّه على هذا التقدير مع جواز عود الوجود والوقت والحدوث يكون الثاني عين الأوّل من جميع الوجوه، فلايكون هناك عود إذ العود يقتضي إثنينيّة، بها يصحّ إطلاق العود، وفرض الإثنينيّة هنا ممتنع إذ مع انفراضها حينئذ يلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال.

والحاصل أنّ القائل بجواز إعادة المعدوم إن هرب من أحد المحالين، دخل في المحال الآخر.

وبالجملة فهذا غاية مايمكن أن يقال في توجيه كلام المحقّق الدواني، وسيأتي توجيه كلام الشيخ، فانتظر.

وحيث عرفت ماذكرنا، فلنقدّم شرح معنى التقدير المذكور، ثم نفصّل بيان لزوم المحالين. فنقول: معنى التقدير المذكور أنّه على تقدير تسليم جواز تبدّل الوجود الخاصّ واختلافه مع انحفاظ وحدة الذات بناءاً على تسليم كونه من العوارض وكذا كونه من العوارض التي يجوز تبدّلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لاعين حقيقة الذات كما

هوالتحقيق، أوبناءاً على أنّه وإن كان عين حقيقة الشيء ويتبدّل بتبدّله الوحدة الخارجيّة للذات، لكنّه لاتتبدّل بتبدّله وحدتها الذهنيّة، أوعلى تقدير تسليم جواز تبدّل الوجود مطلقاً، خاصّاً كان أم انتزاعيّاً مع انحفاظ وحدة الذات، أمّا في الوجود الخاصّ، فبناءاً على ماذكر، وأمّا في الوجود الانتزاعي، فلكونه عارضاً، ويجوز تبدّله مع انحفاظ وحدة الذات من جهة كونه من العوارض، دون كونه تابعاً للوجود الخاصّ في ذلك.

وبالجملة على تقدير تسليم جواز تبدّل الوجود الخاصّ أوالوجود مطلقاً مع انحفاظ وحدة الذات حتّى لايلزم حينئذ تخلّل العدم بين الشيء الواحد بعينه وبين نفسه، بل بين وجوديه المتغايرين المتبدّلين، مع أنّ فرض انحفاظ وحدة الذات مطلقاً، حينئذ أي مع فرض انعدام ذلك الشيء في البين غيرممكن. وينبغي أن يكون مبناه على تسليم أن يراد بوحدة الذات المنحفظة إمّا الوحدة الخارجيّة الحاصلة مع الوجودين لامطلقاً ولو في حال العدم. وإن كان الوجودان متبدّلين ولم يكن لهما دخل في تلك الوحدة المذكورة، وإمّا تلك الوحدة المذكورة مع الوحدة الذهنيّة الباقية حين انعدام الشيء أيضاً. وإمّا الوحدة الذهنيّة الباقية المنحفظة مطلقاً سواء فرضت هي مع الوجودين المتبدّلين أومع انعدام الشيء، وهذا الذي ذكرنا هو معنى التقدير المذكور. وأمّا بيان لزوم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه على هذا التقدير، فبأن يقال إنّه على تقدير تسليم ذلك كلّه حتّى لايلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه لكون وحدته باقية منحفظة وعدم إثنينيّة فيه لكي يتصوّر التخلّل المذكور، بل تخلّل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه اللذين هما متبدّلان متغايران وتخلّله بينهما لاامتناع فيه.

فنقول: على هذا أيضاً يلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، لأنّه لافرق بين المهيّة والوجود في جواز الإعادة، كما يدلّ عليه كلام الشيخ في التعليقات، فإنّ المهيّة المعدومة إذا جاز إعادتها ولايخفى أن ليس ذلك لخصوصيّة فيها، بل لكونها معدومة، فيجوز إعادة كلّ معدوم كان معها أومطلقاً، ومن جملته الوجود أوّلاً والحدوث والوقت وأمثالها، ولادليل على تخصيص ذلك الجواز ببعض المعدومات دون بعضها، فحينئذ يجوز إعادة الوجود الأوّل أيضاً، وحيث فرض انقطاع ذلك الوجود في البين ثمّ عوده ثانياً وعدم انحفاظ وحدته الخارجيّة وزوال استمرارها لكون المفروض انقطاعها فينفرض هناك

إثنينيّة ووجود فوجود، وبه يصحّ فرض التخلّل أي تخلّل العدم حينئذ وانفراض هذه الاثنينيّة وصحّة فرض التخلّل المذكور معها، إمّا بناءاً على أنّه لولم تنفرض تلك الإثنينيّة، لكان ليس هناك عود أصلاً على ما هو المفروض، لأنّه على تقدير عود الوجود والوقت والحدوث، يكون الثاني عين الأوّل ومتّحداً معه من جميع الوجوه، فلايكون عود، وحيث فرض عود، فيجب أن ينفرض هناك إثنينيّة بها يصحّ العود، وحيث فرضت إثنينيّة صحّ فرض التخلّل المذكور، وإمّا بناءاً على أنّه على تقدير فرض الإثنينيّة كذلك وإمكان حصولها يصحّ التخلّل المذكور، ولا يخفى أنّه كذلك.

وعلى التقديرين نقول: لمّا كان المفروض حينئذ أنّ الوجود الثاني عين الأوّل بعينه، فيلزم منه تخلّل العدم بين الوجود الأوّل والثاني بعينه، وهو أيضاً تخلّل العدم بين الشيء، أي الوجود ونفسه. بل يلزم ذلك بين الحدوث الأوّل ونفسه وبين الوقت الأوّل ونفسه بعين ماقرّرنا. بل يلزم ذلك بين المهيّة بوجودها أوّلاً وبينها بوجودها ثانياً، فإنّه وإن كان ليس للوجود مدخل في انحفاظ وحدة الذات، كما هو مبنى هذا التقدير، لكنّه لايخفى أنّ للمهيّة وحدة خارجيّة حاصلة مع الوجود أوّلاً وإن لم يكن ذلك الوجود منشأً لها، وأنّ تلك الوحدة الخارجيّة تنقطع مع انقطاع الوجود.

ثمّ إنّه مع فرض عود ذلك الوجود بعينه ثانياً يكون المفروض عود تلك المهيّة بعينها مع عود ذلك الوجود بعينه، وكذا عود تلك الوحدة الخارجيّة بعينها، فينفرض هناك أيضاً مهيّة ومهيّة وكذا وحدة ووحدة. وبالجملة إثنينيّة بها يصحّ فرض التخلّل المذكور، وبناء فرض هذه الإثنينيّة والتخلّل أيضاً على ما ذكرنا آنفاً، ولمّا كان المفروض أنّ المهيّة ثانياً عينها أوّلاً وكذا الوحدة ثانياً عينها أوّلاً فيلزم منه تخلّل العدم بين تلك المهيّة ونفسها، وكذا بين الوحدة الأُولى الخارجيّة ونفسها.

فإن قلت: لانسلّم صحّة فرض التخلّل المذكور إذ هي مبنيّة على أن يكون هناك إثنينيّة وأن لاتكون هناك وحدة منحفظة أصلاً وهذا ممنوع. إذ الوحدة الذهنيّة باقية مستمرّة منحفظة في جميع الأحوال حتّى حال عدم المهيّة وانقطاع الوجود، وتلك الوحدة الذهنيّة المستمرّة التي يمكن فرضها في جميع تلك المذكورات التي فرضت إعادتها كالمهيّة والوجود والوحدة والحدوث والوقت وأمثالها كافية في كونها واحدة بأشخاصها في

الذهن، لايصحّ فيها فرض إثنينيّة، ولافرض تخلّل شيء في أثنائها، فإنّ تخلّل العدم إنّما هو بين الوحدة الخارجيّة المنقطعة، لابين هذه الوحدة الذهنيّة، لكونها مستمرّة غير منقطعة.

قلت: من الظاهر أنّ هذا لايجدي نفعاً، إذ على هذا التقدير، لايصحّ فرض إعادة المعدوم أيضاً، فإنّه كما أنّ التخلّل إنّما يصحّ فرضه إذا فرضت هناك إثنينيّة، كذلك العود إنما يصحّ فرضه إذا كان كذلك، وإذا كانت الوحدة الذهنيّة كافية في وحدة الذات، ولم يكن هناك إثنينيّة أصلاً، فكما لايصحّ فرض التخلّل المذكور، كذلك لايصحّ فرض العود أيضاً؛ هذا خلف. بل ليس الفرض إلاّ أنّ هذا التخلّل يلزم على تقدير فرض عود المعدوم كما ذكر وهو كذلك.

وأيضاً على تقدير كون انحفاظ الوحدة الذهنيّة منشأً لانحفاظ شيء، أي وحدة مطلقة في الجملة، فلايخفى أنّها من حيث كونها ذهنيّة، لاتكون منشأً لانحفاظ الوحدة الخارجيّة من حيث كونها خارجيّة كما أنّ انحفاظ الوجود الذهنيّ من حيث هو وجود ذهني، لايكون منشأً لانحفاظ الوجود الخارجي من حيث هو خارجيّ، بل يجوز أن ينحفظ الذهنيّ وينقطع الخارجي. وحيث جاز الانقطاع فلا بقاء للوحدة الخارجيّة ولا انحفاظ لها، وحيث كان كذلك فينفرض هناك إثنينيّة وتخلّل شيء، ومبناه أيضاً على ما ذكرنا سابقاً. وحيث كان مع ذلك الأمر الثاني الخارجيّ عين الأوّل الخارجي فينفرض تخلّل العدم بين الشيء ونفسه في الخارج في جميع تلك المذكورات التي فرضنا انعدامها في الخارج ثمّ عودها بأعيانها في الخارج، يعني أنّه يلزم منه تخلّل العدم في الخارج بين تلك الأشياء بحسب كونها أُموراً خارجيّة وبين أنفسها من حيث كونها كذلك أيضاً، وإن لم يلزم ذلك من حيث وجوداتها الذهنيّة وانحفاظ وحدتها[1] في النفس، وذلك كاف في لزوم المحال المذكور، بل ليس كلامنا في هذا المقام إلاّ في لزوم المحال المذكور بحسب ماهي أُمور خارجيّة فقط، فتبصّر.

وأمّا بيان لزوم المحال الآخر على تقدير عود الوجود والحدوث والوقت فيظهر ممّا ذكره الشيخ في التعليقات، حيث قال:

---

١ ـ في المصدر: وحداتها.

ولِمَ لايكون الوجود نفسه معاداً ويكون الوقت أيضاً معاداً، فيكون الحدوث أيضاً معاداً، فيكون ليس هناك وجودان ولاوقتان ولاحدوثان اثنان، بل واحد بعينه معاد. ثمّ كيف يكون العود ولا إثنينيّة وكيف يكون إثنينيّة ويجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل.

وقوله: «ولِمَ لايكون الوجود نفسه معاداً» يعني إذا جاز إعادة المعدوم والحال أنّه ليس هناك دليل على تخصيص هذا الحكم ببعض المعدومات دون بعض، فكما جاز إعادة المهيّة المعدومة كذلك يجوز إعادة الوجود الأوّل مطلقاً بعينه خاصّاً كان أم انتزاعياً، إذ المفروض انعدامه أيضاً وكذلك المفروض جواز إعادة المعدوم أيّ معدوم كان، وإنّما عبّر جواز إعادة الوجود المعدوم بصورة المنع، وبعبارة تشعر بالمنع ـ وهو قوله: لِمَ لايكون ـ مع أنّ الظاهر أنّ غرضه إثبات ذلك الجواز وادّعاء ظهوره إمّا بناءاً على ما هو الشائع في المحاورات من أنّهم قديعبّرون في أمثال هذه المقامات التي يدّعون ظهورها بأمثال هذه العبارات، ويسألون عنها بلِمَ لايكون ونحوه، وهو مع كون الغرض منه الإثبات يكون بصورة المنع، وإمّا بناءاً على أنّ ذلك المنع ومقابلة ادّعاء من ادّعى تخصيص جواز إعادة المعدوم ببعض المعدومات كالمهيّة دون بعض كالوجود ونحوه، كما نقله عنهم في عبارته الآتية وأبطله.

وقوله: «ويكون الوقت أيضاً معاداً» أي مطلقاً سواء قلنا بأنّه من جملة المشخّصات أم لا. أمّا على تقدير كونه مشخّصاً فظاهر، وأمّا على تقدير العدم، فلأنّه أيضاً من جملة المعدومات، ولادليل يدلّ على تخصيص جواز الإعادة ببعض المعدومات دون بعض كما ذكرنا.

وفيه إشارة إلى أنّه على تقدير جواز إعادة المعدوم، يلزم جواز إعادة الوقت الأوّل أيضاً، ويلزم منه المحالات التي فصّلناها فيما سبق في شرح كلامه في *الشفاء*. وإلى أنّ كلامه في *الشفاء* في جواز إعادة الوقت، يحتمل جواز ذلك وإن لم يكن مشخّصاً أيضاً كما ذكرنا هنالك، فتذكّر.

وقوله: «فيكون الحدوث أيضاً معاداً» لأنّه أيضاً من جملة المعدومات كما أنّه يجوز أن يكون المهيّة المعدومة معادة وكذا وحدتها الخارجيّة.

وقوله: «فيكون ليس هناك وجودان ولاوقتان ولاحدوثان اثنان ولامهيّتان

ولا وحدتان اثنتان أيضاً» فإنّ الإثنينيّة تقتضي أن يكون هناك تعدّد ولو في الجملة وليس كذلك، لأنّه فرض كون جميع ذلك واحداً بالعدد من حيث كون المفروض أنّ المهيّة مع جميع صفاتها وخواصّها ولوازمها وعوارضها ومايمكن أن يعتبر معها في حال وجودها الأوّل واحدة وحدة شخصيّة خارجيّة في حال وجودها الثاني.

وقوله: «بل واحد بعينه معاد» أي يكون هناك واحد بعنيه فرض كونه معاداً إلاّ أنّه معاد حقيقة حتّى يرد أنّ فرض الوحدة ينافي كونه معاداً كما ذكره من قوله: «ثمّ كيف يكون العود ولا إثنينيّة» أي كيف يصّح فرض العود والحال أنّه لاإثنينيّة هناك بوجه ما، مع أنّ العود إنّما يصحّ إذا كان هناك إثنينيّة حتّى يصّح أن يقال إنّه أُعيد مرّة أُخرى أوفي زمان آخر. وفيه دلالة على أنّه في صورة فرض إعادة المعدوم بعينه وفرض إعادة كلّ معدوم معه بعينه كما هو لازم على ذلك الفرض، يلزم أن لايكون هناك عود مطلقاً، فضلاً عن أن يكون بعينه، فمن فرض العود يلزم عدم العود، هذا خلف، بل هو من أشنع المحال.

وقوله: «وكيف يكون إثنينيّة ويجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل» أي وكيف يكون هناك إثنينيّة بها يصحّ فرض العود، مع أنّه يجوز أن يكون ما هو معاد بالفرض هوالأوّل من جميع الوجوه والجهات والاعتبارات، وكأنّ الشيخ يضمّ إلى ماذكره مقدّمة أُخرى، وهي أنّه مع ذلك لوصحّ فرض الإثنينيّة كذلك حتّى يصحّ بها فرض العود، يلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه كما مرّ بيانه، وهو محال، فيكون كلامه هذا مبنيّاً على الوجه الأخير الذي احتملناه في كلام المحقّق الدواني، إلاّ أنّ الشيخ اكتفى بذكر لزوم أحد المحالين، أعني لزوم أن لايكون هناك عود، وأخذ لزوم المحال الآخر، أي لزوم التخلّل، مقدّمة فيه ودليلاً عليه، فإنّه لو رام بيان لزوم المحال الآخر، فله أن يعكس الأمر ويقول: يلزم على هـذا التقدير تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، فإنّه لولم يتصوّر التخلّل المذكور، لم يكن هناك عود كما هو المفروض: هذا خلف. ويحتمل أن يكون كلام الشيخ مبنيّاً على الوجه الثاني الذي احتملناه في كلام المحقّق الدواني.

وحاصله أنّه حينئذ إمّا أن يلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه إذا نـظر إلى انـقطاع الوجود وزوال استمرار حقيقة الذات مع كون الثاني متّحداً مع الأوّل من جميع الوجوه، أو إذا صحّ فرض إثنينيّة بها يصحّ التخلّل المذكور.

وإمّا يلزم أن لايكون هناك عود مع فرضه إذا نظرنا إلى كون الثاني متّحداً مع الأوّل من جميع الجهات والوجوه والاعتبارات، أو إذا لم يصحّ الفرض المذكور.

فأحد المحالين لازم وكلّ منهما على تقدير، إلاّ أنّه اكتفى ببيان المحال الثاني في كلامه وأحال بيان الأوّل على المقايسة.

والحاصل أنّ فرض إعادة المعدوم كما ذكر محال على كلّ تقدير، سواء فرضت إثنينيّة أم لم تفرض.

ثمّ إنّ قول الشيخ: «ثم قول من يريد أن يهرب عن هذا منهم ـ إلى آخر ما ذكره ـ»، تأكيد لما ذكره أوّلاً وإبطال لقول من يدّعي أن فرض الإعادة إنّما يصحّ بالنسبة إلى بعض المعدومات دون بعض. وقوله: «منهم»، أي من جملة المجوّزين للإعادة، وفي بعض النسخ «يَنْهم» بصيغة المضارع الغائب المعلوم من النهم، بمعنى المبالغة في الجدّ في طلب الشيء.

وقوله: «ويقول الوجود صفة والصفة لاتوصف ولاتعقل، وليست بشيء ولاموجودة» الغرض منه نفي جواز إعادة الوجود، لأنّ الوجود صفة وعرض انتزاعي مطلقاً حتّى الوجود الخاصّ، وأنّ الصفة لاتوصف بشيء ولايحكم عليها بجواز الإعادة مثلاً ولاتعقل مطلقاً حتّى يحكم عليها بشيء أوفي أمثال هذه الأحكام الواقعيّة حتّى يمكن أن يكون محكوماً عليها بالإعادة، بل وليست بشيء ولاموجودة أصلاً حتّى يصحّ إعادتها، فإنّ الإعادة إنّما يمكن فرضها بالنسبة إلى المعدومات التي كان لها وجود بوجه ما، وقد عدمت، والوجود ليس كذلك.

وقوله: «وانّ الوقت أوبعض الأشياء كالوقت والوجود والحدوث لايحتمل الإعادة، وبعضها كالمهيّة المعدومة وبعض أحوالها الآخر يحتمل الإعادة» ومعنى الادّعاء ظاهر، وإن لم يكن عليه دليل، وهو أيضاً لم ينقل عنهم دليلاً عليه.

وقوله: «حتّى لايلزم أنّ فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد». يعني إنّما ادّعى هذا المدّعي الهارب عن لزوم المحال ما ادّعى هرباً عن لزوم أن فرض الإعادة للمعدوم، قد يجعل المعاد غير معاد وهو خلاف الفرض، كما لزم ذلك عن فرض إعادة الوجود والوقت والحدوث، وإنّما ذكر كلمة «قد» التي للتقليل ظاهراً إشعاراً بأنّ فرض

الإعادة لا يجعل المعاد غير معاد مطلقاً ولو في صورة فرض إعادة المهيّة وحدها من غير فرض إعادة الوجود والوقت والحدوث، بل يجعله كذلك في بعض الفروض، وهو فرض عود تلك المذكورات أيضاً.

وقوله: «ويجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلاً».

كلمة «يجوز» إمّا بصيغة المضارع المجرّد وبالنصب عطفاً على قوله: «يلزمه»، أي حتّى لايلزمه ذلك، ولايجوز أن يكون ما هو معاد بالفرض ليس له حالتان حتّى لا يصحّ فرض الإعادة، بل يجوز أن يكون له حالتان وتفرض هناك إثنينيّة بها يصحّ فرض الإعادة.

وإمّا بصيغة المضارع المزيد فيه من باب التفعيل المبنيّ للفاعل وبالرفع، عطفاً على قوله: «قد يجعل» أي حتّى لايلزمه أن فرض الإعادة قد يجعل المعاد غير معاد، ويجوّز أي يكون منشأً لتجويز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان، ولايصحّ فيه فرض الإعادة، فتدبّر.

وقوله: «قول مُلفّق» هو خبر عن قوله: «ثمّ قول من يريد أن يهرب ـ إلى آخره ـ» أي أنّ ذلك القول قول ملفّق غير بيّن بنفسه، ولامبيّن، بل هو مجرّد ادّعاء يفضحه البحث المحصّل، حيث إنّ القول بأنّ الوجود صفة مطلقاً باطل، بل قسم منه عين المهيّة في الخارج كما تبيّن، كالقول بأنّ الصفة مطلقاً لاتوصف ولاتعقل، فإنّ ذلك أيضاً باطل كما لايخفى، فإنّ كثيراً من الصفات توصف وتعقل. أي تعقل وتوصف بشيء وعلى شيء، بل إنّ كلّ الصفات حتّى الصفات العدميّة كذلك، وكالقول بأنّ الصفه ليست بشيء ولاموجودة، فإنّ هذا أيضاً باطل، وكيف لاتكون الصفة كذلك والحال أنّها صفة للموجودات، وموصوفة بالصفات الثبوتيّة، مع أنّه بالوجود يكون الشيء موجوداً، وكالقول بأنّ بعض الأشياء يحتمل الإعادة وبعضها لايحتملها، فإنّ ذلك أيضاً مجرّد ادّعاء لادليل عليه، بل الدليل يدلّ على خلافه، حيث إنّه لوجاز إعادة المعدوم لجاز إعادة كلّ معدوم.

وبالجملة فبطلان ما ادّعاه هذا المدّعي بيّن بنفسه لايحتاج إلى بيان وبرهان، وإنّما ذكرنا ماذكرنا تنبيهاً على بطلانه.

ثمّ إنّ قول المحقّق الدواني: «ولما كان الشيخ يدّعي بداهة المدّعى لم يبال بذكر المقدمات التنبيهيّة في صورة المنع» كأنّه أراد يبعض المقدّمات قول الشيخ: ولِمَ لايكون الوجود نفسه معاداً ـ إلى آخره ـ، حيث أورده بصورة المنع وقد عرفت توجيهه سابقاً.

وأمّا أنّ الشيخ يدعيّ بداهة المدّعى، فكأنّه فهمه من بعض كلماته في التعليقات، وقد عرفت سابقاً كلامه في *الشفاء* صريح في ادّعاء البداهة في ذلك.

وعلى هذا فيكون المقدّمة مقدّمة تنبيهيّة، كما ادّعاه المحقّق المذكور.

وقد تمّ بما حقّقه في هذه الحاشية على ما ذكرنا بيانه، جواب الاعتراض الأوّل الذي أورده الشارح القوشجي على دليل المحقّق الطوسي رحمه الله .

ثمّ إنّ ماذكره في الحاشية الثانية التي نقلناها عنه بقوله: «لايخفى أنّ الذات ـ إلى آخره ـ»، جواب عن الاعتراض الثالث الذي أورده الشارح المذكور على المحقّق الطوسي.

وقوله فيها فلايلزم تخلّل الزمان بين الشيء ونفسه كأنّه بظاهره موهم لأنّ تخلّل الزمان بمجرّده مطلقاً سواء كان زمان الوجود أو زمان العدم مستلزم للمحال، وأنّه لايلزم هناك تخلّل الزمان بين الشيء ونفسه.

وهذا غير مستقيم فإنّك قد عرفت فيما حقّقناه سابقاً أنّ تخلّل الزمان إنّما يستلزم المحال باعتبار ما هو كائن فيه. وقد اعترف المحشيّ نفسه بذلك في الحاشية السابقة، حيث قال: فإنّ تخلّل زمان العدم بين زماني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه، وقد عرفت أيضاً فيما حقّقناه أنّ الواقع في الزمان المتخلّل لوكان هوالعدم، لكان مستلزماً للمحال. ولاكذلك لوكان هوالوجود.

وقوله: «بل تخلّله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الأوّل ـ إلى آخره ـ» فيه أنّه لوكان محمولاً على ظاهره لكان ذلك مشتركاً بين صورتي تخلّل زمان العدم وزمان الوجود، حيث إنّه في صورة تخلّل زمان العدم أيضاً بين زماني وجوده بعينه يكون تخلّله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الأوّل وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني، لأنّ السابق بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق، إنّما هوالزمان بالذات، والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة كما أنّ سابقيّة العدم أو مسبوقيّته أيضاً مع حصوله في زمان البين بواسطة زمان البين. ولاكلام في أنّ عروض التقدّم والتأخّر للزمان إنّما هو بالذات،

ولغيره من الزمانيّات إنّما هو بواسطته. إنّما الكلام في أنّ ذلك هل يجدي نفعاً في الفرق بين تخلّل زمان العدم وزمان الوجود، وهذا غير ظاهر منه.

نعم قوله أخيراً: «لانفس الذات من حيث هي لأنّها مستمرّة» ربما كان إشارة إلى التحقيق الذي ذكرناه في الفرق وفي جواب الاعتراض وهو أعلم.

وبالجملة فما ذكره في هذه الحاشية كأنّ فيه إيهاماً وبه يعسر دركه علينا. والقول المحصّل المفصّل في جواب الاعتراض وحسم مادّة الشبهة هو ماذكرنا سابقاً، فتذكّر.

ثمّ إنّه بقي في كلامه الجواب عن الإيراد الثاني الذي ذكره الشارح القوشجي وهو لم يلتفت إليه، وكأنّه مبنيّ على ظهوره عنده، وقد نقلنا عنه سابقاً في موضع آخر من كلامه أنّ التحقيق عنده أنّه على تقدير عدم الامتياز بالمهيّة والتشخّص يكون مايعرض لأحدها عارضاً للآخر فلايتحقّق الامتياز بالعوارض غيرالمشخّصة أيضاً وكيفما كان فالتحقيق في جواب ذلك الإيراد هو ما حقّقناه أيضاً، فتذكّر.

وهذا آخر ما قصدنا إيراده في تحرير حجج المنكرين لإعادة المعدوم. وإذ قد فرغنا بتوفيق الله وتأييده عن تحريرها على الوجه الأتمّ الأولى الذي هو كأنّه من خواص هذه الرسالة، فلنتكلّم في تحرير حجج المجوّزين للإعادة ونقدها وتزييفها.

في ذكر حجج المجوّزين لإعادة المعدوم وذكر ما فيها ونقدها وتزييفها

اعلم أنّ من جملة حججهم على ذلك، بل من أشهرها وأقواها عندهم، ما أشار إليه المحقّق الطوسي؛ مع جوابه بقوله: «والحكم بامتناع العود لأمر لازم للمهيّة» وذكره أيضاً الفاضل الأحساوي في *المجلي* كما نقلنا كلامه في ذلك.

وتحرير كلام المحقّق الطوسي كما سيظهر تلخيصه فيما بعد، وإن لم يكن يحتاج إلى زيادة بسط في الكلام، إلاّ أن شارحه والعَلمين المحشيّين حيث تصدّوا فيه لذكر القيل والقال والجواب والسؤال، فلا بأس أن ننقل كلماتهم في ذلك ونتبعه بالنقد والتزييف وبتحقيق الحقّ إنّ امكن، عسى أن يكون موجباً لزيادة اتّضاح المرام وللإحاطة بأطراف الكلام في هذا المقام.

فنقول: قال الشارح القوشجي في شرحه: «استدلّ القائلون بجواز إعادة المعدوم بأنّه لوامتنع عود المعدوم، هو عبارة عن وجوده ثانياً، فهذا الامتناع ليس لمهيّة المعدوم، ولا للوازمها، وإلاّ لم يوجد ابتداءاً بل كان من قبيل الممتنعات، لأنّ مقتضى ذات الشيء أولازمه لايتخلّف ولايختلف بحسب الأزمنة. فهو لأمر ينفكّ عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزاً».

وأجاب المصنّف بقوله: «والحكم بامتناع العود لأمر لازم للمهيّة» يعني أنّ الموصوف بامتناع العود هو المهيّة الموصوفة بطريان العدم، وهذا الوصف أعني كونها قد طرأ عليها[1] العدم، أمر لازم للمهيّة الموصوفة بطريان العدم، لكونها مأخوذة مع هذا الوصف، وامتناع العود لها سبب هذا اللازم، وهو لايقتضي امتناع وجوده ابتداءاً، لعدم تحقّق سبب

---

١ ـ طرأ عليه (خ ل).

الامتناع، أعني هذا اللازم هناك.

قيل: لانسلّم أنّ المهيّة الموصوفة بهذا الوصف، ممتنعة الوجود وذلك لأنّه كما لا يكون المهيّة الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم، كذلك لاتكون المهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم.

أقول: وفيه نظر، لأنّ جواب المصنّف في التحقيق منع وسند، إذ حاصله أنّا لانسلّم أنّه لوكان امتناع العود لمهيّة المعدوم أو لأمر لاينفكّ عنها امتنع وجوده ابتداءاً.

قوله: لأنّ مقتضى ذات الشيء أو لازمه لايتخلّف ولايختلف بحسب الأزمنة.

قلنا: مسلّم، لكن لِمَ لايجوز أن يكون سبب الامتناع وصفاً لمهيّة المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازماً لها، أعني كونها قد طرأ عليها العدم ويتخلّف[1] الامتناع عن الوجود ابتداءاً لانتفاء المتقضي أعني طريان العدم.

فكلام هذا القائل إن كان منعاً للسند كمايفهم من قوله «لانسلّم» فهو غير مفيد، وإن كان إبطالاً له فما ذكره لايفيد الابطال، لأنّه قياس فقهي غير معقول في العقليات، ولوسلّم فإبطال للسند الأخصّ إذ قد يسند المنع بأنّ مهيّة المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضي امتناع العود، والعود لكونه وجوداً حاصلاً بعد طريان العدم أخصّ من الوجود المطلق. ولايلزم من إمكان الأعمّ إمكان الأخصّ، ولامن امتناع الأخصّ امتناع الأعمّ،فيجوز أن يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته، فلايمتنع وجوده مطلقاً.

قال صاحب *المواقف*: الوجود أمر واحد في حدّ ذاته لايختلف ابتداءاً وإعادة بحسب حقيقته وذاته، بل بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن مهيّته وهوالزمان. فإذن يتلازم الوجودان أي المبتدأ والمعاد إمكاناً ووجوباً وامتناعاً، لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة، يجب اشتراكها في هذه الأُمور المستندة إلى ذواتها. ولو جوّزنا كون الشيء الواحد ممكناً في زمان كزمان الابتداء ممتنعاً في زمان آخر كزمان الإعادة، معلّلاً بأنّ الوجود في الزمان الثاني أخصّ من الوجود مطلقاً ومغاير للوجود في الزمان الأوّل بحسب الإضافة، فلايلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعمّ منه، أوامتناع ذلك المغاير، لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الواجب الذاتي معلّلاً بأنّ الوجود في زمان أخصّ من الموجود المطلق

---

١ ـ وتخلّف (ظ).

أومغاير للوجود في زمان آخر. فجاز أن يكون ذلك الأخصّ ممتنعاً والمطلق أوالمغاير واجباً. وفي تجويز هذا الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بأنّ الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر، وإغناء للحوادث عن المحدث، وسدّ لباب إثبات الصانع، لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة، وواجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلاحاجة لها إلى صانع يحدثها. ـ انتهى كلامه.[1]

وأقول: إنّ هذا الكلام عن آخره حقّ وصواب، لكن لا أثر له في دفع هذا الجواب.

وتحقيق المقام يقتضي زيادة بسط في الكلام، فنقول: الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقاً، والامتناع عن اقتضاء الذات العدم مطلقاً، والإمكان عن لااقتضائهما مطلقين، وقد تقدّم أنّه لايجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة، بأن يكون شيء واجباً في زمان ثمّ يصير ممكناً، أوممتنعاً في زمان آخر أوبالعكس، لأنّ مقتضى ذات الشيء لايختلف ولايتخلّف بحسب الأزمنة، لكن الوجود قد يتقيّد بقيد سلبيّ أوإضافيّ فلايقتضي ذات الواجب الوجود المقيّد بهذا القيد، بل يمتنع اتّصافه به، كما إذا قيّدنا الوجود بكونه مسبوقاً بالعدم، فإنّ هذا الوجود يمتنع اتّصاف ذات الواجب به فضلاً عن اقتضائه له، وبذلك لايخرج ذات الواجب عن كونه واجباً، ولاينقلب عن وجوبه الذاتي إلى الامتناع الذاتي، لأنّ اقتضاءه للوجود مطلقاً باق بحاله، لم يدخله تغيّر ولاتبدّل ولا انقلاب، وكذلك العدم قد يقيّد بكونه مسبوقاً بالوجود، فلايقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيّد، بل لايمكن اتّصافه به، ولايلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي بناءاً على أنّ اقتضاءه للعدم مطلقاً باق بحاله.

وعلى هذا القياس إذا قيّد الوجود بكونه ناشئاً عن ذات الموصوف به لم يمكن اتّصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعاً إذ نسبته إلى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغيّر بعد.

وأيضاً فإنّهم قالوا: أزليّة الإمكان غير إمكان الازليّة وغير مستلزمة له، وذلك لأنّا إذا قلنا إمكانه أزليّ أي ثابت أزلاً كان الأزل ظرفاً للإمكان، فيلزم أن يكون ذلك الشيء

---

[1] ـ شرح *التجريد*: ٧٤-٧٦.

متّصفاً بالإمكان اتّصافاً مستمرّاً غير مسبوق بعدم الاتّصاف، وهذا هوالذي يقتضيه لزوم الإمكان لمهيّة الممكن. وإذا قلنا أزليّته ممكنة كان الأزل ظرفاً لوجوده، على معنى أنّ وجوده المستمرّ الذي لايكون مسبوقاً بالعدم ممكن. ومن المعلوم أنّ الأوّل لايستلزم الثاني، لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً إمكاناً مستمرّاً ولايكون وجوده على وجه الاستمرار ممكناً أصلاً، بل ممتنعاً ولايلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات، لأنّ الممتنع هوالذي لايقبل الوجود بوجه من الوجوه. وهذا كلام حقّ لاشبهة فيه مشهور في مابين القوم.

وما قيل من أنّ إمكانه إذا كان مستمرّاً أزلاً لم يكن هو في ذاته مانعاً من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه منه أمراً مستمرّاً في جميع تلك الأجزاء. فاذا نظر إلى ذاته من حيث هو، لم يمنع من اتّصافه بالوجوب في شيء منها، بل جاز اتّصافه به في كلّ منها، لابدلاً فقط بل ومعاً أيضاً. وجواز اتّصافه به في كلّ منها معاً هو إمكان اتّصافه بالوجود المستمرّ في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته فأزليّة الإمكان مستلزمة لإمكان الأزليّة.

أقول: مدفوع بأنّ قوله: «لابدلاً فقط بل ومعاً ايضاً» ممنوع. وإذا تمهّد هذا فنقول: مقصود المانع أنّ العود ليس وجوداً مطلقاً على أيّ وجه كان، بل هو وجود مقيّد بكونه حاصلاً بعد طريان العدم، فلِمَ لايجوز أن يمتنع اتّصاف مهيّة المعدوم بهذا الوجود المقيّد، ولايمتنع اتّصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي كما في أخواته ونظائره على ما تقدّم.

فنقول: هذا القائل «ولو جوزّنا كون الشيء الواحد ـ إلى آخره ـ» لاتعلّق له بكلام هذا المانع، لأنّه لايقول بهذا التجويز ولايلزمه أيضاً، وكذا قوله: «الوجود أمر واحد ـ إلى قوله ـ ولوجوزّنا»، لأنّ حاصله أنّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمراً يجب أن يقتضي الوجود المبتدأ أيضاً لذاته ذلك الأمر بعينه، وبالعكس لأنّها متحّدان ذاتاً وحقيقة. وإنّما اختلافهما بحسب أمر خارج، وهو لم يقل بخلاف ذلك، ولم يلزم أيضاً من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أنّ الموجودين المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الإضافة إلى أمر خارج، فيجوز أن يقتضي مهيّة المعدوم لذاته عدم الاتّصاف بأحدهما يعني الوجود المعاد، ولايقتضي

عدم الاتّصاف بالآخر، ولاينافي هذا أن لايجوز أن يقتضي أحد الوجودين لذاته أمراً، ولايقتضيه الوجود الآخر.

وأقول: يمكن أن يتمّم هذا الدليل بأن يقال: الحكم بامتناع عود المعدوم إذا لخّص وجرّد أطرافه يعود إمّا إلى قولنا: إنّ ذاتاً مامن الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود. وإمّا إلى قولنا: إنّ ذاتاً ماقد اتّصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها.

فعلى الأوّل نقول: لاشبهة أنّ اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافها بالوجود المقيّد بهذين القيدين أعني المسبوقيّة بالعدم والمسبوقيّة بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئاً إمّا من أحد هذين القيدين أوكليهما لكنّه [نعلم أنّ] المسبوقيّة بالعدم لاتكون منشأ لهذا الامتناع، وإلاّ لم يتّصف مهيّة بالحدوث. وكذا المسبوقيّة بالوجود، وإلاّ لم يتّصف مهيّة بالبقاء. ونعلم بالضرورة أن لاأثر لاجتماعهما في هذا الامتناع، فاتّصافها بالوجود المقيّد بهذين القيدين أعني اتّصافها بالعود غيرممتنع.

وعلى الثاني، نقول: ذات الممكن من حيث هي لايمتنع اتّصافها بالوجود، وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لوامتنع اتّصافها بالوجود، لكان ذلك الامتناع ناشئاً من أحد هذين الوصفين أعني اتّصافها بالعدم ومسبوقيّته بالوجود أومن كليهما، واتّصافها بالعدم لايصلح لذلك وإلاّ لم تخرج مهيّة من العدم إلى الوجود. وكذلك المسبوقيّة بالوجود، لأنّ الوجود الأوّل إن أفادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل، بناءاً على اكتساب ملكة الاتّصاف بالفعل فقد صار قابليّتها للوجود ثانياً أقرب وإعادتها على الفاعل أهون، وإن لم يفدها زيادة الاستعداد، فمعلوم بالضرورة أنّها لاتنقص عمّا هي عليه[1] بالذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات، ومعلوم بالضرورة أن لاأثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود، لايمتنع اتّصافها بالوجود وذلك هوالمطلوب.

وجه آخر اقناعي وهو أنّ الأصل فيما لادليل على وجوبه وامتناعه، هو الإمكان على ما قالته الحكماء أنّ كلّما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان مالم يذدك عنه

---

١ ـ عمّا هي عليها (خ ل).

قائم البرهان. ـ انتهى كلامه.

وقال المحقّق الدواني في الحاشية عليه بهذه العبارة: قوله: «لازماً لها» أي ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها لامطلقاً.

قوله: «إذ يسند المنع بأنّ مهيّة المعدوم»، لايخفى أنّ هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلّف.

قوله: فقول هذا القائل ولوجوزّنا كون الشيء ـ إلى آخره ـ.

وقف الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل، ولم يأت بما يحسم مادّة الشبهة، إذ لاخفاء في أنّ مقصود هذا القائل أنّه لوجاز أن يكون الشيء بعد ماطرأ عليه العدم ممتنعاً وقبله ممكناً كما في التقرير الأوّل لجاز أن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعاً وفي زمان وجوده واجباً.

وأيضاً لوجاز كون الشيء ممكن الاتّصاف بالوجود الأوّل، ممتنع الاتّصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتّصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب الاتّصاف بالوجود في زمان وجوده. فإنّ العلّة المذكورة في الوجهين جارية فيه إلاّ أنّه تسامح في قوله: «لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة ـ إلى قوله ـ ولو جوّزنا» وكان حقّ العبارة أن يقول: لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها.

وقوله: ولو جوّزنا ـ إلى آخره ـ، معناه أنّه لوجوّز كون الشيء ممكناً وجوده الابتدائي، ممتنعاً وجوده الثاني بناءاً على اختلاف الوجودين، لجاز مثل ذلك في الحادث، بأن يكون ممتنعاً وجوده في زمان عدمه، واجباً وجوده في زمان وجوده، لاختلاف الوجودين، والحاصل أنّ الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع أو في المحمول وحكم باختلافهما في الإمكان والامتناع، يجري في الحادث إلاّ أنّ ظاهر عبارته أشبه بالابتناء على الوجه الأخير. والذي يحسم مادّة الشبهة أن يقال: لايمكن كون الحادث مقتضياً وجوده في زمان وعدمه في زمان آخر لابأن يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع ولابأن يعتبر في جانب المحمول.

أمّا الأوّل فلأنّ الموضوع وهوالحادث بوصف اقتران الزمان محتاج في ذاته إلى غيره،

فلايكون واجب الوجود.

وأمّا الثاني فلأنّه لوكان مقتضياً بذاته للوجود في وقت معيّن، لم ينفكّ عنه، فكان موجوداً في ذلك الوقت دائماً؛ هذا خلف.

قوله: «ونعلم بالضرورة أن لاأثر لاجتماعها في هذا الامتناع» ممنوع، بل هو أوّل المسألة، وكيف يسمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الأعلام. وأنت خبير بأنّه يمكن إجراء نظير ماذكره في استلزام أزليّة الإمكان إمكان الأزليّة، بأن يقال: اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غيرممتنع، فلو امتنع اتّصافه بالوجود المقيّد بالدوام لكان الامتناع ناشئاً من هذا القيد، لكنّه ليس منشأ الامتناع ،وإلاّ لم يتّصف ممكن بالدوام.

قوله: «إن أفادها زيادة استعداد ـ إلى قوله ـ: وإن لم يفدها زيادة استعداد» من البيّن أنّ الشيء إذا حصل بالفعل برئ المادّة من جميع مراتب استعداده وماليس في المادّة استعداده أصلاً لايمكن حدوثه، فكيف يصير قابليّته للوجود ثانياً أقرب، وكيف علم بالضرورة أنّه لاينقص أصلاً عمّا هي عليه بالذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات.

على أنّ كون ماهي عليه بالذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات باطل، كما حقّقه الشارح آنفاً. ثم كيف علم بالضرورة أن لاأثر لاجتماع الوصفين في هذا الامتناع.

قوله: «وجه آخر إقناعي» الأصل هنا إن كان بمعنى الكثير الراجح فيكون أكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكناً غير ظاهر، وإن كان بمعنى مالايصار إليه إلاّ بدليل فهو باطل. لأنّ الوجوب والإمكان والامتناع ليس شيء منها أصلاً بهذا المعنى، بل كلّ منها يقتضي مهيّة موضوعه، فمالم يقم دليل على أنّ الشيء من أيّ قسم، لم يعلم حاله. وما قال الحكماء معناه أنّ مالادليل على وجوبه ولاعلى امتناعه، لاينبغي أن ينكر، بل يترك في بقعة الإمكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال، لا أنّه يعتقد إمكانه... على هذا تقييده بما لم يذدك عنه قائم البرهان. وكيف يتوهّم ذلك، وقد كرّر الشيخ في كتبه أن من تعوّد أن يصدّق من غير دليل فقد انسلخ من الفطرة الإنسانيّة.

وجه آخر، في امتناع إعادة المعدوم وهو أن إعادته بعينه تستلزم إعادة جميع أسبابه من الحوادث المتسلسلة من غير بداية وهو باطل.

ويمكن أن يمنع لزوم إعادة جميع الأسباب لجواز أن يعود بأسباب أُخر متناهية فقط، أو بها منضمّة إلى تلك الأسباب السابقة المتسلسلة. ـ انتهى كلامه.

وقال م ن الشيرازي في الحاشية على الحاشية بهذه العبارة:

قوله: «هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلّف».

وجه تطبيق عبارة المتن عليه أنّ معنى كلام المصنّف أن حكمنا بامتناع عود المعدوم من جهة أنّه يمتنع وجوده ثانياً. والحاصل أنّ الحكم بامتناع عود المعدوم إنّما هولخصوصيّة المحمول الذي هو لازم المهيّة من حيث هي الناشئة منها، لما تقرّر أن لوازم المهيّة مستندة إلى نفس المهيّة كما في تقرير هذا السند.

ولمّا كان اللازم في هذا التوجيه بالمعنى المشهور، لابالمعنى الذي بيّنه فيما تقدّم، قدّم تلك الحاشية على ما بعدها على مافي أكثر النسخ مع تأخّرها عنه رتبة، حتّى لايتوهّم أنّ بناء هذا التوجيه أيضاً على أن يحمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف، وللإشارة إلى أنّ حمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف تكلّف قال: من غير تكلّف.

قوله: أي ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها. الظاهر من عبارة الشارح أنّه جعل الملزوم هو المهيّة بشرط وصف الطريان. ومن المعلوم أنّ الطريان ممتنع الانفكاك عن المهيّة المأخوذة بشرط وصف الطريان مطلقاً ولاحاجة إلى جعل اللزوم بالمعنى الغير المشهور.

نعم يرد عليه حينئذ أنّ مجرّد كون وصف الطريان ممتنع الانفكاك عن المهيّة بشرط الوصف لايكفي في امتناع إعادة المعدوم، فالسند لايستلزم المنع، ولايصلح للسنديّة. ولعلّه ﷺ للتخلّص عن هذا الإيراد لم يحمل كلامه على أن يكون الملزوم هوالمهيّة بشرط الوصف بل جعل الملزوم هوالمهيّة لابشرط، وجعل الطريان لازماً لها بعد حدوثها، وقوله: الموصوفة حمله على أنّه بيان لوقت اللزوم وامتناع الانفكاك، لأنّه قيد للملزوم.

قول الشارح: «أقول: مدفوع بأنّ قوله لابدلاً فقط»، الأظهر في الجواب أن يقال: أزليّة الإمكان تقتضي أن يكون الوجود المطلق جائزاً للممكن في جميع أوقات الأزل على أن يكون الأوقات ظرفاً للجواز والإمكان، وذلك لايستلزم كون الوجود في جميع تلك الأوقات ممكناً، على أن يكون الأوقات ظرفاً للوجود.

وقوله: «وقف الشارح» اعلم أنّ صاحب *المواقف* أبطل السند المذكور في الشرح ثانياً

بوجهين:

أحدهما من قوله: «الوجود أمر واحد ـ إلى قوله ـ ولو جوّزنا».

والثاني من قوله: «ولوجوّزنا ـ إلى آخر ما قال». ولمّا كان إبطال السند الأخصّ لايفيد في دفع المنع نبّه ﷺ على أنّ ماذكره من الوجه الثاني لإبطال السند الثاني بطل به الوجه الأوّل من السند، إلاّ أنّ عبارته أشبه بإبطال الثاني.

والأظهر أن يقول ماذكره لإبطال السند الثاني يمكن إجراؤه في إبطال الأوّل، لأنّ ماذكره صريح في إبطال الثاني، ولم يتعرّض ﷺ لجريان الوجه الأوّل من وجهي إبطال السند في إبطال السند الأوّل. ولايخفى عليك جريانه بأن يقال: المهيّة أمر واحد في حدّ ذاته لايختلف إعادة وابتداءاً فلا يختلف في اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد.

ثمّ لمّا كانت المناقشة الأولى للشارح التي أشار إليها في التحقيق الذي مهّده، تتوجّه على قوله: لجاز الانقلاب الذاتي، بناءاً على أنّ هذا ليس انقلاباً ذاتيّاً أصلاً، طوي في توجيه كلامه لدفعها حديث الانقلاب الذاتي واكتفى بلزوم غناء الحوادث عن المحدث. وحينئذ يندفع ماأورده الشارح بقوله: «فقول هذا القائل ولوجوّزنا ـ إلى قوله ـ ولايلزمه أيضاً» لأنّ المراد من كون شيء واحد ممكناً في زمان ممتنعاً في زمان آخر ليس باعتبار الوجود المطلق في كليهما، بل إمّا باعتبار الوجود الخاصّ في كليهما أوباعتبار الوجود المطلق في الأوّل والخاصّ في الثاني، وحينئذ يظهر أنّ المانع جوّز هذا.

فإن قيل في توجيه الانقلاب الذاتي أنّ صاحب *المواقف*، تسامح فأطلق الانقلاب الذاتي على مثل هذه الصورة تجوّزاً.

قلت: في كونه خلاف البديهة حينئذ نظر وتأمّل، فلأجل ذلك لم يتوجّه ﷺ لتوجيهه، بل رأى إسقاطه أولى.

وقوله: «إلاّ أنّه تسامح ـ إلى آخره ـ» دفع للإيراد الثاني للشارح على الوجه الأوّل لإبطال السند بتغيير العبارة. ولايخفى أنّه حينئذ ينبغي تطبيق التعليل على الدعوى إمّا بتغيير الدعوى أوتعميم الدليل عند قوله: «لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة» لأنّ هذا الدليل بظاهره لاينطبق إلاّ على الوجوب الذاتي، ولايتناول الإمكان والامتناع كما يظهر بأدنى تأمّل.

ويمكن أن يقال الوجوب والإمكان والامتناع إذا أُخذت صفة للوجود وكانت من مقتضيات الوجود فلا حاجة إلى تغيير العبارة، لأنّ الكلام في المعاني التي هي صفة الوجود، ضرورة أنّ المانع لم يقل إنّ الذات يصير واجباً في وقت ممكناً في وقت آخر.

قوله: فلايكون واجب الوجود أي بالذات لاحتياجه إلى اقتران الزمان مثلاً. لايقال: يلزم عدم الحاجة إلى المؤثّر الموجود، وهذا كاف في لزوم المحذور، لأنّ الذات مع هذا الوصف إنّما هي علّة لنفس الوجوب، وأمّا أصل الوجود فلابدّ من استناده إلى علّة موجودة، لما تقرّر عندهم أنّ العدم لايفيد الوجود وذلك كما أنّ العدم الطارئ مستند إلى عدم علّته. نعم وجوبه الذي في قوّة امتناع وجوده ثانياً مستند إلى الذات مع القيد، فتأمّل.

قوله: «بل هو أوّل المسألة» اقتفى أثر الشارح في جعل القيدين قيداً للوجود، والظاهر أنّ القيد الثاني قيد للأوّل، إذ هو صريح الإعادة ويلائم العبارة الثانية. وبما قرّرنا ظهر اندفاع ما ذكره الشارح من لزوم كون الممكن غير متّصف بالبقاء، فتأمّل.

قوله: «وإلاّ لم يتّصف ممكن بالدوام» أي الدوام المطلق المتناول لدوام الوجود ودوام العدم المتحقّق في ضمن دوام العدم، وهذا على مذهب من لم يقل بالصفات الموجودة الزائدة على ذاته تعالى. وأمّا من قال بها فالممكن المتّصف بالدوام أي دوام الوجود متحقّق لامحالة.

قوله: «فكيف يصير قابليّة الوجود ثانياً أقرب».

لايقال: إنّما برئ المادّة من جميع مراتب استعدادات الوجود الأوّل دون الثاني. لأنّا نقول: الكلام في العبارة الأُولى والتقييد والتخصيص إنّما يعتبر هاهنا في جانب الموضوع، وترك المحمول الذي هو الوجود على صرافة الإطلاق.

قوله: «كما حقّقه الشارح آنفاً»، هذا بناءاً على جعله في جميع الأوقات ظرفاً للوجود، كما هو الظاهر حتّى ينفع الشارح، وإن جعل ظرفاً للقابليّة فلاينفع الشارح، إذ القابليّة في جميع الأوقات إنّما هو للوجود في الجملة.

قوله: «لجواز أن يعود بأسباب أُخر متناهية فقط»، هذا السند ليس بشيء لما تقرّر عندهم أنّ العلّة التامّة للحادث، لابدّ أن تشتمل على أُمور غير متناهية متعاقبة، وإلاّ يلزم التخلّف عن العلّة التامّة؛ هذا خلف. ـ انتهى كلامه.

في تحرير كلام المحقّق الطوسي

وأقول وبالله التوفيق: لايخفى عليك بعد إمعان النظر أنّ مفاد كلام المحقّق الطوسي حيث قال: «والحكم بامتناع العود لأمر لازم للمهيّة»،[1] أنّ الحكم بامتناع عود المعدوم يمكن أن يكون لأجل أمر لازم للمهيّة أي لأجل طريان العدم عليه أي على وجوده الابتدائي. وبعبارة أُخرى لأجل كون وجوده الابتدائي متخلّلاً بين عدمين، عدم سابق وعدم طار لاحق، وبعبارة أُخرى لأجل كون عوده أي وجوده ثانياً بالفرض بعد عدم طار، وبالجملة لأجل طريان العدم الذي هو لازم للمهيّة أي لايمكن أن ينفكّ عن المهيّة ويتخلّف عنها حتّى يجوز بسبب انفكاكه عنها العود أي وجوده ثانياً كالوجود ابتداءاً فلايلزم من امتناع وجوده ثانياً بسبب تحقّق هذا الأمر اللازم فيه المانع منه امتناع وجوده الابتدائي كما ادّعاه المستدلّ لعدم تحقّق هذا اللازم فيه. وأشار بذلك إلى أنّه حيث كان الحكم بامتناع العود لأجل ذلك الأمر اللازم، يكون المحكوم به نفسه أي امتناع العود أيضاً لأجله وحيث كان ذلك الأمر لازماً للمهيّة من حيث هي والحال أنّ لازم المهيّة يكون مستنداً إلى ذات المهيّة الملزومة فيكون العود ممتنعاً بالذات كما هو المقصود إلاّ أنّه بقي بعد تفسير الملزوم وبيان اللزوم هنا، وهذا يمكن على أحد وجهين مآلهما واحد في الحقيقة.

أحدهما وهوالذي أشار إليه الشارح في التقرير الأوّل للسند المذكور، وينبغي حمل كلامه عليه لاعلى مايوهمه ظاهره أن يراد بالمهيّة الملزومة مهيّة المعدوم، ويقال إنّ طريان العدم لازم لمهيّة المعدوم، لالمهيّة مطلق المعدوم حتّى المعدوم الذي لم يوجد

---

١ ـ شرح التجويد: ٧٥.

أصلاً بل لمهيّة هذا المعدوم المفروض الذي فرض وجوده وفرض طريان العدم على وجوده، وطرأ عليه في الواقع فإنّه لاخفاء في أنّ المهيّة الكذائيّة مهيّة لزمها طريان العدم، إذ هو لولم يكن لازماً لها، لجاز انفكاكه عنها ولوجاز انفكاكه عنها، لم تكن المهيّة تلك المهيّة المأخوذة المفروضة التي طرأ عليها العدم البتّة في الواقع، بل تكون غيرها لابحسب الفرض فقط، بل بحسب الواقع ونفس الأمر أيضاً؛ هذا خلف.

ثمّ إنّ طريان العدم وإن كان مأخوذاً مع تلك المهيّة على أنّه وصف لازم لها لكنّا لم نأخذه على أنّه قيد لها حتّى يصير الملزوم هوالمهيّة بشرط وصف الطريان، ويكون المعنى أنّ طريان العدم ممتنع الانفكاك عن تلك المهيّة المأخوذة بشرط هذا الوصف، أي بشرط أخذه على أنّه ممتنع الانفكاك عنها، فإنّه على هذا يكون اللزوم ضروريّاً غير قابل للنزاع.

وأيضاً لايكون اللازم لازماً للمهيّة من حيث هي، كما هو معنى ظاهر اللفظ، بل لازماً للمهيّة المأخودة مع القيد، ولاسيّما أنّ القيد هو نفس اللازم، ومع ذلك فالسند على هذا لايستلزم المنع، ولايصلح للسنديّة، لأنّه حينئذ يكون معنى كلام المانع أنّ الحكم بامتناع العود يمكن أن يكون لأجل طريان العدم الذي هو لازم لمهيّة المعدوم التي اعتبر لزومه لها وأُخذ هو معها.

ويرد عليه أنّ هذا إنّما يستلزم المنع على هذا التقدير لامطلقاً كما هو المقصود.

نعم لوكان لازماً لها مطلقاً، لكان يستلزم المنع مطلقاً وإذ ليس فليس.

وبعبارة أُخرى أنّ هذا اللزوم إنّما لزم من أخذك المهيّة كذلك، فإنّك لو أخذتها مطلقة غير معتبر كونها بشرط هذا اللازم لربما كان غير لازم لها، فلايلزم أن يكون الحكم بامتناع العود لأجل طريان العدم مطلقاً كما هو المقصود، بل إنّما يكون ذلك على هذا التقدير خاصّة.

فإن قلت: إنّا إنّما أخذنا المهيّة كذلك، لكونها في الواقع كذلك وكون اللازم، لازماً لها في الواقع كما مرّ بيانه.

قلنا: فحينئذ فأيّ[1] فائدة في أخذها كذلك، واعتبار لزوم اللازم له على تقدير هذا

---

١ ـ فأيّة (خ ل).

الأخذ، مع أنّه يمكنك أخذها مطلقة وادّعاء لزوم اللازم لها مطلقاً، فتدبّر. بل إنّما أخذنا هذا الوصف أي وصف طريان العدم على أنّه بيان وقت اللزوم حتّى يصير الملزوم هو المهيّة من حيث هي، لكن لامطلقاً بل المهيّة الحادثة المفروضة التي طرأ عليها العدم. ويكون معنى لزومه لها أنّه لازم لها حين حدوثها وحين كونها متّصفة به، إذ لاسترة في أنّها بعد حدوثها قد طرأ عليها العدم وامتنع انفكاكه عنها، إذ لوفرض انفكاكه عنها لم يكن تلك المهيّة تلك المهيّة لابحسب الفرض ولابحسب الواقع، وحيث كان ممتنع الانفكاك عنها مطلقاً مع كونه وصفاً عارضاً لها خارجاً عن مهيّتها كان لازماً لها مطلقاً من غير اعتبار كونه مع الشرط كما على الأوّل، وإن كان اللزوم بعد حدوثها، وبذلك كان السند مستلزماً للمنع وصالحاً للسنديّة مطلقاً.

وإلى ماذكرنا مفصّلاً أشار المحقّق الدواني مجملاً بقوله في تفسير قول الشارح لازماً لها: أي ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها، لامطلقاً، وأراد بقوله: «بعد حدوثها» ماذكرنا وبقوله: «لامطلقاً» أي لامطلقا وإن كان قبل حدوثها، فإنّه قبل ذلك لم يطرأ عليها العدم أو أنّ امتناع انفكاكه عنها إنّما هو بالقياس إلى تلك المهيّة المعدومة التي فرضت لابالقياس إلى كلّ مهيّة معدومة حتّى المهيّة التي لم توجد أصلاً.

وكذلك أشار به إلى توجيه قول الشارح في التقرير الأوّل للسند في بيان معنى اللزوم وتفسيره وأنّه يمكن أن يحمل على هذا الاحتمال الصحيح دون الاحتمال الأوّل الذي يوهمه ظاهر كلامه على مابيّن المحشّي الشيرازي كلّ ذلك، إلاّ أنّه ادّعى أنّ تفسير الملزوم وبيان اللزوم بالوجه الذي ذكره المحقّق الدواني هنايجعل اللزوم بالمعنى الغير المشهور، وكأنّ وجهه أنّ للقوم في تفسير لازم المهيّة عبارتين:

إحديهما أنّه مايلزم المهيّة في كلا وجوديه أي الذهني والخارجي جميعاً.

والثانية أنّه مايلزم المهيّة من حيث هي مع قطع النظر عن كلّ ماسواها.

ولايخفى أنّ التفسير الأوّل وإن لم يمكن إجراؤه في المعدوم الخارجي، لعدم وجود خارجي له، لكن التفسير الثاني يمكن إجراؤه فيه، فإنّ للمعدوم أيضاً يمكن فرض مهيّة من حيث هي، وإذا اُجري فيه فينبغي أن يكون معناه حينئذ كما هوالمشهور أنّه لازم للمهيّة من حيث هي، مع قطع النظر عن كلّ ماسواها، وغير مختصّ لزومه إيّاها بوقت دون

وقت وحال دون أُخرى، وإذا اعتبر اللزوم بالقياس إلى حالة خاصّة ووقت مخصوص كما فيما نحن فيه حيث اعتبر طريان العدم لازماً لمهيّة المعدوم بعد حدوثها كما فعله المحقّق الدواني، فيكون اللزوم بوجه غير مشهور مخالف له إلاّ أنّه ربما يمكن أن يدفع هذا.

في الإشارة إلى دفع مناقشة المحشّي الشيرازي عن المحقّق الدواني

بأنّ لكلّ مهيّة حكماً وحالاً، فإن كانت المهيّة بحيث يكون وجودها أوفرضها غير مختصّ بحال دون أُخرى كمهيّة الأربعة الملزومة للزوجيّة مثلاً فينبغي أن يعتبر لزومها لها لزومها لمهيّتها[١] من حيث هي، غير مختصّ بحالة دون أُخرى إذ المفروض أنّ تلك المهيّة من حيث هي كذلك في الواقع وأنّ ذلك اللازم لازم لها من حيث هي.

وأمّا لوكانت المهيّة بحسب وجودها أوفرضها مختصّة بوقت خاصّ أوحالة مخصوصة كمهيّة المعدوم المفروض فيكون لازمها أيضاً كذلك، ويكون لزومه لها أيضاً في تلك الحالة وإن كان ذلك اللازم لازماً لها من حيث هي، إذالمفروض أن ليس لتلك المهيّة في غير تلك الحالة وفي غير ذلك الوقت تحقّق ولااعتبار تحقّق أصلاً. فجعل طريان العدم لازماً لمهيّة المعدوم المفروض من حيث هي بعد حدوثها كما فعله المحقّق الدواني لامخالفة فيه للمشهور بوجه، فتأمّل.

الوجه الثاني لتفسير الملزوم وبيان اللزوم هوالوجه الذي أشار إليه الشارح في التقرير الثاني للسند. وادّعى المحقّق الدواني أنّه ظاهر عبارة المتن من غير تكلّف، إلاّ أنّه لم يبيّن وجه تطبيق العبارة عليه. وبيّنه المحشيّ الشيرازي بقوله: وجه تطبيق العبارة عليه، أنّ معنى كلام المصنف أن حكمنا بامتناع عود المعدوم من جهة أنّه يمتنع وجوده ثانياً.

والحاصل أنّ الحكم بامتناع عود المعدوم، إنّما هو لخصوصيّة المحمول الذي هو لازم المهيّة من حيث هي، الناشئة منها، لما تقرّر أن لوازم المهيّة مستندة إلى نفس المهيّة كما في تقرير هذا السند، إلى آخر ما ذكره في تلك الحاشية.

وكأنّ غرضه أنّ معنى كلامه أن حكمنا على المعدوم بامتناع العود من جهة خصوصيّة هذا المحمول المحكوم به، أي من جهة العود الذي هو لازم لمهيّة المعدوم من حيث هي،

---

١ ـ لزومه لها لزومه لمهيّتها (خ ل).

واقتضاء مهيّة المعدوم ثبوت هذا اللازم له، وكون لازم المهيّة مستندة إلى نفس المهيّة كما هو المقرّر عندهم، وأشار إليه الشارح في تقرير هذا السند بقوله: إنّ مهيّة المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضي امتناع العود، وقوله: فيجوز أن يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته. وبالجملة يجوز أن يكون حكمنا بامتناع العود لخصوصيّة هذا المحكوم به اللازم له الناشئ منه كما أنّ امتناع العود نفسه يجوز أن يكون لخصوصيّة في العود، وهي كونه وجوداً حاصلاً بعد طريان العدم.

والحاصل أنّ الحكم بامتناع المعدوم يجوز أن يكون لأجل امتناع العود الذي هو لازم لمهيّة المعدوم من حيث هي ناشٍ منها، كما أنّ امتناع العود نفسه يجوز أن يكون لأجل مايعتبر في العود من كونه وجوداً بعد عدم طار.

وهذه الضميمة، وإن لم يذكرها المحشّي الشيرازي صريحاً ولاهي مدلول كلامه، لكن لايخفى أنّها مما لابدّ منه في تطبيق عبارة المتن على ماذكره الشارح في تقرير هذا السند وكذا في تصحيحها.

أمّا في التطبيق فلأنّ الشارح قد ذكرها أيضاً بقوله: والعود لكونه وجوداً حاصلاً بعد طريان العدم أخصّ ـ إلى آخره.

وأمّا في التصحيح فلأنّه على تقدير عدم ذكر تلك الضميمة لوسلّمنا أن تعليل الحكم بامتناع العود بامتناع العود كما هو ظاهر كلام المتن على هذا الوجه لايكون من قبيل تعليل الشيء بنفسه بناءاً على أنّه في مقام ظهور المقصود، يمكن أن يذكر مثل تلك العبارة، بأن يقال مثلاً إنّ الحكم بزوجيّة الأربعة لأجل زوجيّة الأربعة، فلايخفى أنّه على هذا التقدير لايتبيّن وجه الفرق بين الوجود المبتدأ والوجود المعاد الذي كان المستدلّ في مقام نفيه، والمانع في مقام إبدائه، فلم يكن كلام المانع في مقابلة استدلال المستدلّ، بخلاف مالوضمّت تلك الضميمة، فإنّه على هذا يكون وجه الفرق ظاهراً.

وبالجملة فعلى هذا التوجيه الذي ذكره المحشّي يكون الملزوم مهيّة المعدوم من حيث هي واللازم لها امتناع العود، وهو وإن كان مبنيّاً على حمل اللازم على المعنى المتعارف من غير تكلّف فيه، لكنّه لايخفى أنّ فيه تكلّفاً ما في توجيه العبارة، بل ربما يجعل لفظ الأمر في قول المصنّف غير ملائم، بل مستدركاً لأنّ المتبادر من قوله: «والحكم

بامتناع العود لأمر لازم للمهيّة»، أن ذلك الأمر غير ذلك المحكوم به، لانفسه، كما يلزم على هذا التقدير، ولو أُريد بالأمر طريان العدم فهو وإن كان غير ذلك المحكوم به لكنّه ممّا لم يفرض لازماً لمهيّة المعدوم على هذا التقدير، بل هو على تقدير مدخليّة فرضه في إتمام المدّعى كما ذكرنا قد فرض أمراً معتبراً في مفهوم العود، فتدبّر.

وحيث أحطت خبراً بما فصّلناه عرفت أنّ مآل الوجهين المذكورين في الحقيقة إلى أمر واحد، وهو أنّ الحكم بامتناع عود المعدوم، بل امتناع عوده، يجوز أن يكون لأجل طريان العدم، سواء اعتبر وصف الطريان في جانب الموضوع أوفي جانب المحمول. وأنّ هذا السند في الحقيقة سند واحد مساوٍ للمنع، إذ بإثباته يثبت المنع، وبإبطاله يبطل، كما لا يخفى.

كلام مع الشارح القوشجي والمحشّيين

فما تضمّنه كلام الشارح، بل يظهر من كلام المحشّيين أيضاً أنّ كلاًّ من التقريرين المذكورين في سند المنع، سند أخصّ من المنع، فهو إن كان المراد به الأخصّية في الواقع وفي الحقيقة، فليس ذلك بمسلّم، إذ باعتبار وصف الطريان في جانب الموضوع كما في التقرير الأوّل أوفي جانب المحمول كما في التقرير الثاني لا يتفاوت الحال ولا يتغاير السندان في الواقع، حتّى يكون كلّ واحد منهما بخصوصه أخصّ من المنع، وإن كان المراد به الأخصّية بحسب التقرير والتعبير فهو مسلّم لكن لا ينافي ماذكرنا.

وإذا تحقّقت ماذكرنا، فنقول:

في الإشارة إلى توجيه كلام القائل الأوّل بحيث يندفع عنه إيراد الشارح القوشجي

لعلّ مبنى كلام القائل الأوّل الذي نقل عنه الشارح بقوله: «قيل لانسلّم أنّ المهيّة الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود ـ إلى آخره ـ» على أنّه بصدد إبطال سند المنع، لابصدد منع السند، وإن كان قوله «لانسلّم» موهماً له، حيث إنّ منع السند لا يفيد، وكذا على أنّه إبطال له بحيث لايكون قياساً فقهيّاً كما زعمه الشارح، بل يكون مقتضى الدليل،

وبيانه أنّ امتناع عود المعدوم إذا كان لأجل طريان العدم على مهيّة المعدوم كما ذكره الشارح في التقرير الأوّل، فلايخفى أنّ معناه: أنّه لأجل طريان العدم على وجود مافرض موجوداً ثمّ معدوماً. ولا يخفى أيضاً أن ليس وجه كون طريان العدم على الوجود الابتدائي منشأً لامتناع الوجود ثانياً، إلاّ أنّ طريان أحد النقيضين على النقيض الآخر يمكن أن يكون منشأً لذلك، يعني أنّ طريان النقيض الطارئ يجوز أن يكون سبباً لامتناع النقيض الآخر المطروء عليه، وإذا كان كذلك فحيث يجوز أن يكون طريان العدم على الوجود سبباً لامتناع الوجود ثانياً وكونه ممتنعاً، أي لذاته، كما هوالمقصود كذلك يجوز أن يكون طريان الوجود على العدم سبباً لامتناع العدم ثانياً لذاته، إذ لافرق بين الصورتين في أنّ في كلّ منهما طريان أحد النقيضين على النقيض الآخر.

ولاوجه أيضاً لأن يكون طريان أحد ذينك النقيضين بخصوصه منشأً لذلك دون النقيض الآخر. وحينئذ فيجوز أن يكون المهيّة الموصوفة بالوجود بعد العدم ممتنعة العدم ثانياً وواجبة الوجود لذاتها، كما جاز أن يكون المهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم، وهذا باطل بالضرورة.

وحيث كان كذلك فكما لاتكون المهيّة الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم، بل جائزة العدم، كذلك لاتكون المهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود واجبة العدم وممتنعة الوجود، بل جائزة الوجود وفيه المقصود.

ومن ذلك يظهر أنّ ما أورده الشارح على كلام هذا القائل ليس بوارد، وأن تغيير السند واعتبار وصف الطريان في جانب المحمول كما فعله لاينفعه أصلاً، إذ قد عرفت أنّ السند في الحقيقة أمر واحد مساوٍ للمنع لايتغيّر في الحقيقة بتغيير العبارة.

وحيث بطل السند مع اعتبار وصف الطريان في جانب الموضوع، بطل أيضاً مع اعتباره في جانب المحمول، فبطل بالكلّية، وبطلانه حيث كان مساوياً للمنع، بطل المنع أيضاً رأساً.

على أنّه على تقدير تسليم كون كلّ من السندين أخصّ من المنع أيضاً كما زعمه، نقول إنّ كلام هذا القائل وإن كان بحسب الظاهر ناظراً إلى التقرير الأوّل للسند، حيث قرّر كلام المصنّف هكذا، لكنّه عند التأمّل يمكن أن يورد على التقرير الثاني للسند أيضاً بعينه، فإنّ

لذلك القائل أن يقول حينئذ، إنّ مهيّة الموجود من حيث هي يجوز أن يقتضي امتناع العدم ثانياً اي امتناع عود العدم، فإنّ العدم ثانياً لكونه عدماً حاصلاً بعد طريان الوجود السابق أخصّ من مطلق العدم، ولايلزم من إمكان الأعمّ إمكان الأخصّ ولامن امتناع الأخصّ امتناع الأعمّ فيجوز أن يمتنع عدمه بعد وجوده لذاته ولا يمتنع عدمه مطلقاً.

فإن قلت: إنّ فرض الأخصّ والأعمّ في الوجود غير ممتنع، وأمّا فرضهما في العدم فممتنع، إذ لاتمايز في الأعدام ولاخصوص ولاعموم فيها.

قلت: لاامتناع في ذلك فإنّه كما أنّ الوجود يمكن أن يكون عاماً كالوجود المطلق الانتزاعي، وخاصّاً كالوجود الخاصّ بمعنى ماينتزع منه الوجود الانتزاعي، أوكحصّة الوجود الانتزاعي الخاصّة المنتزعة من الوجود الخاصّ، أوالخاصّة باعتبار التقييد بقيد سلبي أوإضافي، كذلك العدم وإن لم يكن فيه تمايز ولاخصوص ولاعموم بحسب ذاته من حيث هي، يمكن أن يفرض فيه العموم والخصوص بإضافته إلى الوجود العامّ أوالخاصّ وذلك بيّن ومبيّن أيضاً في موضعه.

على أنّا نقول: إنّ الوجود الأخصّ الذي فرضه الشارح وادّعى امتناعه في هذا التقرير للسند لامعنى له إلاّ الوجود ثانياً بعد العدم، وكذا الوجود الأعمّ أوالمطلق الذي فرضه فيه وفرض إمكانه، لامعنى له إلاّ الوجود الخاصّ السابق على هذا العدم اللاحق المسبوق بالعدم السابق، وأطلق الشارح عليه الوجود العامّ والوجود المطلق بمعنى الوجود في الجملة. إذ لاوجود هنا عامّاً أومطلقاً بأيّ معنى أُخذ غيره.

والحاصل أنّ المراد من ذلك هوالوجود المغاير وحينئذ فيمكن لنا أن نقول: إنّ العدم الخاصّ الذي فرضنا نحن خصوصه وامتناعه، هوالعدم اللاحق المسبوق بالوجود السابق، وأنّ العدم المطلق أو الأعمّ الذي نحن فرضناه وفرضنا إمكانه هوالعدم السابق على الوجود السابق المغاير للعدم اللاحق سواءاً بسواء.

وحيث عرفت ذلك عرفت أنّ إيراد هذا القائل يرد على هذا التقرير للسند أيضاً، على تقدير كون كلّ من السندين سند آخر أخصّ من المنع أيضاً كما زعمه الشارح، وأنّه به يبطل هذا السند الأخير، وبه يبطل المنع بالكلّية، إذ مجموع السندين مساوٍ للمنع إذ لاسند هنا غيرهما يستلزم المنع. وبإبطال السند المساوي سواء اعتبرته سنداً واحداً مساوياً له

أوسندين كلّ منهما أخصّ، ومجموعها مساوٍ له يبطل المنع. وهذا الذي ذكرنا هو توجيه كلام هذا القائل، وبه يتمّ إيراده على مايفهم ظاهراً من كلام المصنّف، ويظهر أنّه لايندفع عنه بما أورده الشارح عليه، فتبصّر.

إلاّ أنّ إيراده ليس ممّا لايمكن دفعه عن المصنّف، بل يمكن ذلك، لكن بوجه آخر غير ما ذكره الشارح.

وبيانه يستدعي تمهيد مقدّمة وهي أن يقال: من المستبين ممّا تبيّن في محلّه وكذا ممّا ذكره الشارح في التمهيد الذي حقّقه أن الوجود لوأُريد به الوجود الخاصّ بمعنى ماينتزع منه الوجود العامّ الانتزاعي، فكلّ وجود خاصّ بهذا المعنى حقيقة خاصّة مغايرة للوجود الآخر الخاصّ، مخالف له بحسب الحقيقة ومع ذلك فيمكن أن يكون بعضها مخالفاً أيضاً لبعض آخر بحسب التقييد بقيود سلبيّة أوإضافيّة، هي تكون منشأً لإمكان بعضها ولامتناع آخر، وأنّه لوأُريد به الوجود العامّ الانتزاعي، فهو وإن كان معنى واحداً عامّاً مشتركاً بين الموجودات اشتراكاً معنويّاً إلاّ أنّ حصصه أيضاً متخالفة ومتغايرة بحسب إضافتها إلى الوجودات الخاصّة، وكذا بحسب التقييد بقيود سلبيّة أوإضافيّة. وبذلك يمكن أن يحصل الاختلاف بينها في الحكم إمكاناً وامتناعاً ووجوباً. وكذلك العدم وإن كان مفهوماً واحداً، لاتمايز بين الأعدام بحسب مفهوماتها، إلاّ أنّه قديمكن التمايز بينها بحسب إضافتها إلى الوجودات الخاصّة المتمايزة، أو إلى حصص الوجود العامّ المتمايزة، وكذا بحسب التقييد بقيود سلبيّة أو إضافيّة وبذلك يحصل التغاير والتخالف بين الأعدام ويمكن الاختلاف بينها في الحكم امتناعاً وإمكاناً ووجوباً.

وإذا تمهّد هذا فنقول: إنّ للمصنّف أن يقول حينئذ إنّا لانسلّم ماادّعاه هذا القائل من أنّه لوكان امتناع عود المعدوم أي وجوده ثانياً لأجل طريان العدم على وجوده أوّلاً، والحال أنّه ليس إلاّ لأجل طريان النقيض على النقيض، وكون النقيض المطروء عليه ممتنعاً، يلزم أن يكون عود العدم بعد ماطرأ عليه الوجود ممتنعاً أيضاً لأجل ذلك. لكنّا نقول: إنّ معنى ذلك امتناع عود ذلك العدم الخاصّ المطروء عليه أي العدم السابق على الوجود، كما أنّ المراد في الأوّل، امتناع عود ذلك الوجود الخاصّ المطروء عليه بعينه، ضرورة أنّه لوفرض الوجود بعد العدم الطارئ، كان هو وجوداً خاصّاً آخر غير الأوّل مقيّد بكونه

مسبوقاً بالعدم السابق فقط. والثاني مقيّد بكونه مسبوقاً بالعدم الطارئ، وإن كان مسبوقاً بالعدم السابق أيضاً بالواسطة.

وكذلك لوفرض عدم بعد الوجود الطارئ على العدم، كان العدم الثاني عدماً خاصّاً غير الأوّل لكون الأوّل مقيّداً بكونه عدماً سابقا على الوجود مطلقاً والثاني مقيّداً بكونه عدماً لاحقاً، طارئاً على الوجود وأحدهما غير الآخر.

وحينئذ نقول: سلّمنا امتناع ذلك العدم الخاصّ، لكنّه لايلزم منه عدم جواز انعدام المهيّة أوانعدام وجودها بعدم خاصّ آخر غيرالأوّل، حتّى يلزم أن يكون المهيّة الموصوفة بالوجود بعد العدم ممتنعة العدم مطلقاً وواجبة الوجود لذاتها، بل يجوز انعدامها ثانياً بعدم آخر، حيث لامانع منه عندالعقل.

وأمّا ما قلناه من أنّه يجوز أن يكون المهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم، فهو لأجل أنّ المهيّة لوفرض وجودها ثانياً فهو إمّا بالوجود الخاصّ الأوّل فذلك ممتنع، لامتناع عوده بعينه كما تبيّن، وإمّا بوجود خاصّ غيرالأوّل فذلك أيضاً ممتنع لما تقرّر في موضعه من أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف المهيّة والذات على ما بيّنا وجهه فيما تقدّم، فلايكون مافرض معاداً بعينه معاداً بعينه بل يكون الموجود الثاني غير الموجود الأوّل؛ هذا خلف. و هذا بخلاف العدم، فإنّ اختلاف العدم لايستلزم اختلاف الذات، فتدبّر. وبما حقّقناه تنحسم مادّة الشبهة والله أعلم بحقيقة الحال.

في تحرير ما ذكره صاحب المواقف

وأمّا صاحب *المواقف* على ما نقل الشارح كلامه، فظاهره أنّه بصدد إبطال سند المنع على التقرير الثاني له، وأنّ مبنى كلامه على أنّه فهم من قول المانع بأنّ مهيّة المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضي امتناع العود، والعود لكونه وجوداً حاصلاً بعد طريان العدم أخصّ من الوجود المطلق ـ إلى آخره.

أنّ غرضه أنّ منشأ امتناع الوجود ثانياً وإمكان الوجود ابتداءاً، إنّما هو اختلاف الوجودين بحسب الزمان فقط، بأن كان الوجود الأخصّ في زمان وهو زمان طريان العدم والوجود الأعمّ أوالمطلق في زمان آخر قبل طريان العدم، أوادّعى أنّ الوجودين وإن قيّدا

بقيد غيرالزمان أيضاً كقيد طريان العدم في الوجود ثانياً وقيد عدم طريانه في الوجود ابتداءاً لا يكون بينهما اختلاف إلاّ بحسب الزمان فقط، لابحسب الحقيقة، ولابحسب غيرالزمان.

ثم قال: الوجود أمر واحد في حدّ ذاته لايختلف ابتداءاً وإعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب إضافته إلى أمر خارج عن مهيّته وهوالزمان فقط، فإذن يتلازم الوجودان المبتدأ والمعاد ـ أي الواقع في زمان الابتداء والواقع في زمان الإعادة ـ إمكاناً ووجوباً وامتناعاً، لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة كالوجودين المبتدأ والمعاد، يجب اشتراكها في هذه الأُمور أي في الإمكان والوجوب والامتناع المستندة إلى ذواتها أي إلى ذوات تلك الأشياء.

فلو كان الوجود المعاد ممتنعاً يجب أن يكون الوجود المبتدأ أيضاً ممتنعاً، ولو كان الوجود المبتدأ ممكناً يجب أن يكون الوجود المعاد أيضاً ممكناً مثله، وكذلك لوكان أحدهما واجباً يجب أن يكون الآخر واجباً مثله، فإنّ المفروض استناد هذه الأُمور إلى ذوات تلك الأشياء، وما بالذات لايختلف ولايتخلّف، فلايمكن أن يكون الوجود المعاد ممتنعاً مع إمكان الوجود المبتدأ.

وكيف يجوز ذلك، والحال أنّا لوجوّزنا كون الشيء الواحد كالوجود ممكناً في زمان كزمان الابتداء، ممتنعاً في زمان آخر كزمان الإعادة، معلّلاً بالتعليل الذي ذكره المانع في التقرير الثاني للسند، ويرجع حاصله إلى أنّ الوجود في الزمان الثاني أخصّ من الوجود مطلقاً ومغاير للوجود في الزمان الأوّل بحسب الإضافة إلى الزمان، فلايلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعمّ منه، أوامتناع ذلك المغاير، وجوّزنا هذا الانقلاب الذي هو من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، للزم علينا أن نجوّز نظير هذا الانقلاب من الانقلابات الأُخر الذاتية كالانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي معلّلاً بنظير التعليل المذكور أي بأنّ الشيء الوجود في زمان أخصّ من الوجود في زمان آخر أومغاير له، فجاز أن يكون ذلك الأخصّ ممتنعاً والمطلق أوالمغاير واجباً، فأنّ المفروض أن لااختلاف بينهما إلاّ بحسب الزمان، مع وحدتهما بحسب الحقيقه.

وفي تجويز هذا الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي، مخالفة لبديهة

العقل الحاكمة بأنّ الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر. وإغناء للحوادث عن المحدث. وسدّ لباب إثبات الصانع، لجواز أن تكون ممتنعة لذاوتها في زمان كونها معدومة، وواجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلاحاجة لها إلى صانع يحدثها.

فحاصل كلامه إبطال سند المنع من وجهين: أوّلها بطريق البرهان، والثاني بطريق النقض الإجمالي والإلزام.

وهذا الذي ذكرناه، هو تحرير كلام صاحب *المواقف*، إلاّ أنّ قوله: «الوجود أمر واحد في حدّ ذاته لايختلف ابتداءاً وإعادة بحسب حقيقته وذاته ـ إلى آخره ـ».

كأنّ مراده منه الوجود العامّ الانتزاعي الذي قالوا: إنّه أمر واحد بحسب الحقيقة، مشترك معنوي بين الموجودات، وإلاّ فالوجود الخاصّ بمعنى ماينتزع منه الوجود العامّ وحصصه ليس واحداً بحسب الحقيقة، بل مختلف بحسب اختلاف المهيّات والذوات. وأنّ إيراده للفظ المغاير في المواضع الأربعة، سواء كان بلفظ الواو العاطفة أوبلفظ (أو) العاطفة على اختلاف النسختين، كان فيه إشارة إلى أنّ المراد من الوجود الخاصّ أوالاخصّ، وكذا من الوجود المطلق أوالأعمّ، ليس إلاّ الوجود المغاير أي المغاير بحسب الإضافة إلى الزمان، إذليس هنا خصوص ولاعموم، ولاإطلاق بحسب معنى من المعاني إلاّ معنى المغايرة. وأنّه ينبغي أن يحمل إطلاق هذه الألفاظ في كلام المانع في تقرير السند الثاني على هذا المعنى أيضاً حتّى يكون له وجه كما أشرنا نحن أيضاً فيما سبق إليه.

وإلاّ أنّ قوله: «لجواز أن يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة. فلاحاجة لها إلى صانع يحدثها» كأنّ فيه إيماء إلى أنّه حينئذ يلزم تجويز انقلاب آخر غير ذلك أيضاً، وهو تجويز أن تكون الحوادث ممكنة لذواتها في زمان كونها معدومة، وواجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلاحاجة لها إلى صانع يحدثها، وإنّما لم يدّعه أيضاً لعدم كونه في مقام استقصاء جميع الانقلابات الممتنعة، فاكتفى بالأوّل مع كونه في ظهور المفسدة بحيث لايخفى على أحد.

ثمّ إنّك بعد ماتبيّنت تحرير كلام صاحب *المواقف*، لايخفى عليك أنّ إيراده على السند الثاني حيث أورده بحيث كان مقابلاً له في الظاهر لوكان وارداً عليه، لربّما أمكن

إيراده على السند الأوّل أيضاً لكن بتغيير في العبارة، كأن يضمّ إلى إدّعاء وحدة الوجود بحسب الذات ادّعاء وحدة الذات أي ذات المعدوم أيضاً أي وحدته في حالتي الابتداء والعود، ويدّعي مع ادّعاء تلازم الوجودين أي المبتدأ والمعاد إمكاناً ووجوباً وامتناعاً، أنّ تلك الذات الواحدة أيضاً يجب أن يكون ماتقتضيه هي بذاتها من جملة تلك الأمور واحداً في حالتي الابتداء والعود.

أو أن يقول: إنّ المهيّة أمر واحد في حدّ ذاته لاتختلف إعادة وابتداءاً، فلاتختلف في اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد كما ذكره المحشّي الشيرازي. وأن يبدّل قوله: لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في هذه الأُمور المستندة إلى ذواتها، بقوله: لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة، يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها كما ذكره المحقّق الدواني.

أو أن يضمّ القول الثاني إلى القول الأوّل، ويذكرهما جميعاً وأن يسقط قيد الخصوص أو الأخصّية في أحد الوجودين، وقيد الإطلاق أو الأعميّة في الآخر، بل يكتفي بقيد المغايرة، وأن يريد بالشيء الواحد في قوله: «لو جوّز كون الشيء الواحد ممكناً في زمان ـ إلى آخره ـ» الذات الواحدة كما أنّه ينبغي أن يراد به في الايراد على السند الثاني الوجود الواحد.

وبالجملة أن يغيّر العبارة على نحو تكون عبارة إيطال السند في مقابلة السند الأوّل، ويكون ورود الايراد عليه ظاهراً إمّا بما ذكرنا أوبنهج آخر.

وهذا إذا أُريد مقابلته للتقرير الأوّل، وأمّا إذا أُريد مقابلته للتقريرين جميعاً، فينبغي أن يدّعي هناك تعميم وضمّ بعض العبارات إلى بعض، حيث يكون مقابلاً لكلا التقريرين، كما لايخفى على المتأمّل.

في تحرير ماذكره الشارح القوشجي في مقام الجواب عمّا أورده صاحب المواقف

ثمّ إنّ الشارح قد تصدّى للجواب عمّا ذكره صاحب *المواقف*، فمهّد أوّلاً لذلك مقدّمة وتحقيقاً، ثمّ ذكر الجواب عنه.

وبيان ما ذكره في التمهيد أنّ الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقاً أي غير مقيّد بقيد ينافيه، والامتناع عن اقتضاء الذات العدم مطلقاً أي غير مقيّد أيضاً بقيد ينافيه، والإمكان عن لااقتضائهما مطلقين أي غير مقيّدين أيضاً بقيد ينافيهما. وقد تقدّم أنّه لايجوز الانقلاب بين تلك المفهومات الثلاثة، أي الوجوب الذاتي والإمكان الذاتي والامتناع الذاتي، بأن يكون شيء واحد كالوجود أوالعدم واجباً في زمان، ثمّ يصير ممكناً أو ممتنعاً في زمان آخر أو بالعكس، أوأن يكون شيء واحد كالذات الواحدة من جملة الذوات واجب الوجود لذاته في زمان ثمّ يصير ممكن الوجود لذاته أوممتنع الوجود لذاتهفي زمان آخر أوبالعكس، لأنّ مقتضى ذات الشيء لايختلف ولايتخلّف بحسب الأزمنة.

لكنّ الوجود وكذا العدم قد يقيّد بقيد سلبي أو إضافي يجعل ذلك القيد المقيّد به أمراً آخر مغايراً لما لم يقيّد به. وكذلك الذات بحسب اعتبارها متّصفة بالوجود أوالعدم ومقتضية لأحدهما أوغير مقتضية لواحد منهما، قد تقيّد بقيد سلبي أوإضافي وبسبب ذلك القيد يختلف الحال لااختلافاً بحسب الزمان، بل بحسب ذلك القيد، وإن كان القيد وكذا المقيّد به مقارناً للزمان.

وبالجملة لامدخل للزمان في اختلاف الوجود أوالعدم بحسب الإمكان أوالامتناع أوالوجوب، أوفي اختلاف الذات في الاتّصاف بالوجود أوالعدم بحسب هذه الأُمور، وإن كان بحسب الإضافة إلى الزمان أيضاً يختلف حال الوجود والعدم في الجملة غير الاختلاف في تلك الأُمور. بل إنّما المدخل في ذلك لذلك القيد نفسه ومدخليّة الزمان فيه إنّما هي لأجل اقتران القيد والمقيّد به معه.

وتفصيل ذلك أنّ الوجود قد يقيّد بقيد سلبي أوإضافي، فلايقتضي ذات الواجب الوجود لذاته المقيّد بذلك القيد، بل يمنع اتّصافه به، كما إذا قيّدنا الوجود بكونه مسبوقاً بالعدم، أوقيّدنا الواجب بكون وجوده مسبوقاً بالعدم، فإنّ هذا الوجود يمتنع اتّصاف ذات الواجب لذاته به، لكونه منافياً للوجوب الذاتي فضلاً عن اقتضائه له. وبذلك لايخرج ذات الواجب لذاته عن كونه واجباً بالذات ولاينقلب وجوبه إلى الامتناع، لأنّ اقتضاءه للوجود مطلقاً غير مقيّد بقيد ينافيه باقٍ بحاله لم يدخله تُغيّر ولاتبدّل ولاانقلاب. وكذلك

العدم قد يقيّد بكونه مسبوقاً بالوجود، أوالممتنع قد يقيّد عدمه بكونه مسبوقاً بالوجود، فلايقتضي ذات الممتنع لذاته هذا العدم المقيّد بهذا القيد. بل لا يمكن اتّصافه به لكـونه منافياً للامتناع الذاتي، ولا يلزم من ذلك الانقلاب مـن الامـتناع الذاتـي إلى الوجـوب الذاتي، بناءاً على أنّ اقتضاءه للعدم مطلقاً غير مقيّد بقيد ينافيه باق بحاله. وكذلك إذا قيّد الوجود بكونه ناشئاً عن ذات الموصوف به، أوقيّد الممكن بكون وجوده ناشئاً عن ذاته، لم يمكن اتّصاف ذات الممكن لذاته به، لكونه منافياً للإمكان الذاتي الذي معناه عـدم اقتضاء الوجود والعدم لذاته، ولم يصر الممكن لذاته بذلك ممتنعاً لذاتـه، إذ نسـبته إلى الوجود المطلق والعدم المطلق أي غير مقيّد بالقيد المنافي باق بحاله،[1] لم يـتغيّر بـعد، وكذلك الوجود إذا قيّد بالوجود القديم الأزلي المستمرّ في جميع أجزاء الأزل وفي جميع أوقاته المفروضة أوقيّد الممكن بكون وجوده وجوداً كـذلك، لم يـمكن اتـّصاف ذات الممكن به لكونه منافياً للإمكان الذاتي ولو بعد النظر في الدليل، حيث إنّهم أقاموا الدليل على حدوث العالم بجملته حدوثاً زمانيّاً أودهرياً، ولم يصر الممكن لذاته بذلك ممتنعاً لذاته، إذ نسبته إلى الوجود المطلق غير مقيّد بقيد ينافيه أي الوجود في الجملة وفي بعض أجزاء الأزل باق بحاله[2] لم يتغيّر بعد. والممتنع بذاته هوالذي لايقبل الوجود بوجه مـن الوجوه وهذا الممكن ليس كذلك. ولأجل كون هـذين الوجـودين أي الوجـود الازلي والوجود في الجملة مختلفين عندهم في جواز اتّصاف ذات الممكن بالثاني دون الأوّل، قالوا: إنّ أزليّة الإمكان غير إمكان الأزليّة وغير مستلزمة له كما بيّنه الشارح، ونقل عن بعضهم إيراداً عليه ودفعه، وإن كان الأظهر في دفع ذلك الإيراد ماذكره المحشّي الشيرازي بقوله:

أزليّة الإمكان تقتضي أن يكون الوجود المطلق أي في الجملة جائزاً للمكن في جميع أوقات الأزل، على أن يكون الأوقات ظرفاً للجواز والإمكـان، وذلك لايسـتلزم كـون الوجود في جميع تلك الأوقات ممكناً. على أن يكون الأوقات ظرفاً للوجود.

وإنّما كان أظهر في الدفع، لأنّه لا يسلّم قول ذلك البعض بدلاً أيضاً كما سلّمه الشارح، فتفطّن. وهذا الذي ذكرنا إنّما هو بيان ماذكره الشارح في التمهيد، ومنه يظهر الجواب عن

١ ـ باقية بحالها (غ ل).
٢ ـ باقية بحالها (غ ل).

كلام صاحب *المواقف*.

في تحرير الجواب

لكن لايخفى عليک أنّ الأظهر في الجواب عنه بالنظر إلى ذلك التمهيد على مابيّناه وبحيث ينحسم به مادّة الشبهة، سواء أُوردت على التقرير الأوّل للسند أوعلى التـقرير الثاني له، أن يقال إنّه كما جاز في تلك الصور المفروضة المتقدّمة اختلاف الوجود والعدم إمكاناً ووجوباً وامتناعاً أواختلاف الذات بحسب اتّصافها بأحدهما من هذه الجهات من غير لزوم انقلاب محال. كذلك يجوز أن يكون إذا قيّد الوجود بكونه مسبوقاً بعدم طـار على الوجود أوقيّد الممكن بكون وجوده مسبوقاً بعدم طار على وجـوده الابـتدائـي، لايمكن اتّصاف ذات الممكن به، لكونه منافياً لإمكانه الذاتي ولو بعد النظر في الدليل. كما مرّ من الأدلّة على امتناع عود المعدوم بعينه، ولايصير الممكن بذلك ممتنع الوجود لذاته، إذ نسبته إلى الوجود مطلقاً غير مقيّد بقيد ينافيه كهذا القيد باق بحاله ولم يتغيّر بعد.

وبالجملة فكما جاز أن يكون الوجود المسبوق بالعدم مطلقاً سابقاً كان أم لاحقاً ممّا لايمكن اتّصاف ذات الواجب لذاته به لكونه منافياً ولم يكن ذلك من الانقلاب المحال في شيء، لأنّ اقتضاءه للوجود مطلقاً غير مقيّد بقيد ينافيه كهذا القيد باقٍ بحاله، كذلك يجوز أن يكون الوجود المسبوق بالعدم اللاحق المسبوق بالوجود المسبوق بالعدم السابق أعني العود ممّا لايمكن اتّصاف ذات الممكن لذاته به لكونه منافياً له أيضاً ولو بعد التأمّل وأن لايكون ذلك من الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، لأنّ نسـبته إلى الوجود مطلقاً غير مقيّد بقيد ينافيه، كالوجود المسبوق بالعدم السابق خاصّة باق بحاله[1] وذلك القيد الذي صار التقييد به منشأً لامتناع اتّصاف ذات الممكن بالمقيّد به وإن كان لازماً لمهيّة الممكن المعدوم الكذائي أومعتبراً في مفهوم العود وداخلاً في حقيقته، ولذلك صار العود ممتنعاً لذاته. وكذا صار المعدوم الممكن ممتنع الاتّصاف به لذاته وخالف به الوجود المعاد الوجود المبتدأ واختلفا في الامتناع والإمكان حيث امتنع المعاد وأمكن المبتدأ. إلاّ أنّه إذا قلنا إنّ كلاًّ من الوجود المعاد والوجود الابتدائي وجود خاصّ مـغاير

---

۱ ـ باقية بحالها (ع ل).

للآخر في الحقيقة كما هو التحقيق في الوجود الخاصّ بمعنى ماينتزع منه الوجود العام، فلا اشكال حينئذ في اختلاف حال الوجودين إمكاناً وامتناعاً، وكذا في اختلاف اتّصاف الممكن بهما بحسبهما.

وأمّا إذا أردنا بهما الوجود الانتزاعي، وقلنا بوحدة حقيقته واختلافه بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن حقيقته.

فنقول: ليس منشأ الاختلاف بين الوجودين، هو أصل حقيقتهما الواحدة، ولاأصل ذات الممكن المفروض وحدتها في حالتي فرض الاتّصاف بالوجودين، ولاذلك ممّا ادّعاه المانع، ولاممّا يلزم من كلامه حتّى يرد ماذكره صاحب *المواقف* من أنّ الوجود أمر واحد في حدّ ذاته لايختلف إعادة وابتداءاً بحسب حقيقته وذاته، وأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة كالوجودين يجب اشتراكها في الإمكان والوجوب والامتناع المستندة إلى ذوات تلك الأشياء، أوأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة ايّاها. بل أنّ منشأ الاختلاف في ذلك هو الإضافة إلى أمر خارج عن مهيّة الوجود، ولكن ليس ذلك الأمر هوالزمان كما ادّعاه صاحب *المواقف*، فإنّ الزمان بمجرّده لادخل لاختلافه في اختلاف حال الوجود، ولافي اختلاف حال الممكن في اتّصافه به أصلاً. وليس ذلك أيضاً ممّا ادّعاه المانع أوممّا يلزم من كلامه، حتّى يرد عليه ماأورده هو من أنّه لوجوّزنا هذا الانقلاب أي كون الشيء الواحد أي الوجود الواحد أوالذات الواحدة ممكناً في زمان كزمان الابتداء ممتنعاً في زمان آخر كزمان الإعادة معلّلاً بالتعليل المذكور، لجاز نظير هذا الانقلاب أيضاً كالانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي معلّلاً به ـ إلى آخر ما ذكره ـ بل إنّ ذلك الأمر الخارج إنّما هو ذلك القيد المنافي للوجود الممكن الذي يكون المقيّد به ممّا يمتنع اتّصاف ذات الممكن به وإن كان مقارناً للزمان.

وبالجملة هذا القيد قيد مناف له داخل في مفهوم العود ولازم لمهيّة ذلك المعدوم به صارالعود ممتنعاً بالذات. وكذا اتّصاف المعدوم به، وكذا هذا القيد، وكذا المقيّد به، وإن كان مقارناً للزمان لكن لادخل للاقتران به في هذا الامتناع أصلاً، كيف ولو كان الامتناع المذكور مستنداً إلى الاقتران بالزمان لم يكن الامتناع ذاتياً كما هو المفروض، لكونه

مستنداً إلى أمر خارج عن حقيقة العود وعن حقيقة المعدوم المفروض، وغير لازم لمهيّتهما بل كان امتناعاً غيريّاً؛ هذا خلف.

ولايخفى أنّ في صورة ما ادّعاه من لزوم الانقلاب من الامتناع إلى الوجوب ليس سوى قيد الوقوع في الزمان قيد مناف يوجب ذلك، إذليس في زمان كون الممكن معدوماً بالعدم السابق سوى الاقتران بالزمان قيد معتبر مع وجوده أومع ذات الممكن من جهة الاتّصاف ينافي الإمكان ويوجب الامتناع الذاتي، حتّى يلزم أن يكون الممكن في ذلك الزمان ممتنعاً لذاته، وكذا ليس في زمان كونه موجوداً بالوجود الابتدائي المسبوق بالعدم السابق خاصّة سوى الاقتران بالزمان قيد ينافي الإمكان ويوجب الوجوب الذاتي، حتّى يلزم كونه فيه واجباً لذاته، وقد عرفت أنّ الاقتران بالزمان بمجرّده لايكون منشأً لذلك.

ولايمكن أيضاً أن يقال: إنّ المراد أنّ الممكن بشرط العدم يمتنع وجوده. وكذا هو بشرط الوجود يجب وجوده، لأنّ هذا يكون خلاف الفرض، لأنّ المفروض هوالامتناع والوجوب في زمان الوصف لابشرطه، وأيضاً يكونان حينئذ غيريّيْن حيث إنّ هذا الشرط خارج عن حقيقة مافرض ممتنعاً أوواجباً وغيرلازم لمهيّتهما لاذاتيّين كما هوالمفروض أيضاً.

نعم في كلّ صورة يعتبر فيها القيد المنافي يلزم الاختلاف، وليس هو مع ذلك من الانقلاب المحال في شيء كما عرفت بيانه.

فإن قلت: إذا كان ذلك القيد المنافي لازماً للمهيّة أومعتبراً في مفهوم شيء كقيد طريان العدم الذي ذكرت أنّه لازم لمهيّة الممكن المعدوم ومعتبر في مفهوم العود أي الوجود ثانياً، لايخفى أنّه حينئذ يكون الاختلاف مستنداً إلى ذلك القيد الذي هو لازم للمهيّة أومعتبر في المفهوم، وحيث كان لازم المهيّة مستنداً إلى المهيّة من حيث هي كما هوالمقرّر بينهم، فيكون الاختلاف مستنداً إلى مهيّة الملزوم أي الممكن المعدوم، والمفروض أنّ حقيقة الممكن حقيقة واحدة، وكذلك حيث كان القيد معتبراً في مفهوم العود وما هو إلاّ الوجود ثانياً الذي هو واحد بحسب الحقيقة فيكون الاختلاف أيضاً مستنداً إلى حقيقة الوجود التي هي واحدة.

وعلى التقديرين فيعود المحذور المذكور جذعاً.[١]

قلت: لاعود للمحذور أصلاً فإنّا لانعني بكون هذا القيد معتبراً في مفهوم العود أنّه معتبر في مفهوم الوجود الذي حقيقته واحدة، كالوجود العامّ المشترك فيه المتّحد بالحقيقة من حيث هو حقيقة واحدة، بل نعني به أنّه معتبر في مفهوم العود الذي هو وجود خاصّ، سواء أردنا بالوجود الخاصّ هوالأمر الذي ينتزع منه الوجود الانتزاعي وقلنا بتغاير الوجودات الخاصّة في الحقيقة كما هوالحقّ، أوأردنا به تلك الحصّة المنتزعة من ذلك الوجود الخاصّ وقلنا بتغاير الحصص أيضاً بتغاير الاعتبارات والإضافات إلى أمر خارج، وكذا بتغاير المفروضات لها التي هي ممّا ينتزع منها تلك الحصص.

وعلى التقديرين فلاعود للمحذور، إذ لايلزم من اعتبار القيد في وجود خاصّ كالعود اعتباره أيضاً في وجود خاص آخر كالوجود الابتدائي، ولااعتباره في مفهوم الوجود العامّ الواحد بالحقيقة حتّى يلزم أن يكون مايقتضيه العود يقتضيه الوجود الابتدائي، أويقتضيه الوجود العامّ أويختلف مقتضاه.

وكذلك لانعني بكون ذلك القيد لازماً لمهيّة الممكن المعدوم أنّه لازم لمهيّة الممكن مطلقاً، ولو كان ممكناً موجوداً أو أنّه لازم لمهيّة الممكن المعدوم مطلقاً ولوكان معدوماً بالعدم السابق فقط، بل أنّه لازم لمهيّة هذا الممكن المعدوم بالعدم الطارئ على وجوده السابق المسبوق بالعدم السابق، وهذه المهيّة باعتبار اتّصافها بهذا العدم الطارئ تكون مغايرة للمهيّات الممكنات الأُخر معدومات أوموجودات، فلايلزم أن يكون القيد اللازم لها من هذه الجهة لازماً لها من الجهة الأُخرى، أولازماً لغيرها من المهيّات الممكنة، حتّى يعود المحذور.

والحاصل أنّ إمكان اتّصاف المعدوم الممكن بالوجود الابتدائي، وعدم إمكان اتّصافه بالعود، واختلاف حاله في ذلك، وكذا اختلاف حال الوجودين امتناعاً وإمكاناً، يمكن أن يكون لأجل اختلاف الوجودين بسبب ذلك القيد المعتبر في مفهوم العود، وكذا لأجل اختلاف حال المهيّة أي مهيّة المعدوم في الحالين بسبب ذلك القيد اللازم لها من حيث هي، وأنّ مجموع الاختلافين أي الاختلاف في الصفة والموصوف، يمكن أن يكون منشأً

---

١ ـ أي جديداً.

لاختلاف الحكم، فإنّه لاشبهة في أنّ أحد الاختلافين يمكن أن يكون كافياً في ذلك حيث يمكن أن يكون الذات الواحدة حيث كانت هناك صفات متغايرة ومختلفة، إمّا بالذات أوبالاعتبار، مقتضية لصفة منها دون صفة أُخرى مغايرة للأُولى، وكذا يمكن أن يكون الصفة الواحدة، حيث كانت الذات الموصوفة بها باعتبار تقيّدها بقيد مغايرة لنفسها باعتبار تقيّدها بقيد آخر ممّا تقتضيها تلك الذات باعتبار ولاتقتضيها باعتبار آخر، فكيف إذا كان هناك اختلاف في الموصوف والصفة جميعاً كما فيما نحن فيه، فتبصّر.

وبما ذكرنا يظهر الجواب الحقّ التفصيلي عمّا ذكره صاحب *المواقف*، وبه ينحسم مادّة الشبهة، سواء أُوردت على التقرير الأوّل للسند أوعلى الثاني.

في الكلام فيما ذكره الشارح القوشجي نفسه في الجواب عمّا ذكره صاحب المواقف

وأمّا ماذكره الشارح نفسه بعد التمهيد المذكور، فكأنّه لايخلو عن إيهام بسببه صار منشأً لإيراد المحقّق الدواني عليه، وتطبيقه على ماذكرنا أوتوجيهه بنحو آخر يندفع به عنه الإيراد وينحسم به مادّة الشبهة على التقريرين يحتاج إلى نوع عناية.

وبيان ذلك أنّ قوله: وإذا تمهّد هذا فنقول مقصود المانع أنّ العود ليس وجوداً مطلقاً على أيّ وجه كان، بل هو وجود مقيّد بكونه حاصلاً بعد طريان العدم، فلِمَ لايجوز أن يمتنع اتّصاف مهيّة المعدوم بهذا الوجود المقيّد، ولايمتنع اتّصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي كما في إخوته ونظائره على ماتقدّم.

أشار بذلك إلى الجواب عن النقض والإلزام، ولعلّه أراد به أنّ مقصود المانع أنّ العود ليس وجوداً مطلقاً على أيّ وجه كان، بل هو وجود خاصّ مقيّد بكونه حاصلاً بعد طريان العدم، وهذا القيد داخل في مفهومه معتبر فيه، وبه صار هذا الوجود وجوداً خاصّاً مخالفاً لما لم يقيّد به من الوجود في الحكم لابمجرّد الإضافة إلى الزمان كما ادّعاه صاحب *المواقف*، كما أنّ هذا القيد لازم لمهيّة الممكن المعدوم أي لمهيّة هذا الممكن المعدوم المفروض الذي طرأ عليها العدم، فلِمَ لايجوز أن يمتنع اتّصاف مهيّة هذا الممكن المعدوم

بهذا الوجود المقيّد أي العود الذي سبب اختلافه مع غيره في الحكم إنّما هو هذا القيد فقط ولا يمتنع اتّصافها بالوجود المطلق أي بما لم يقيّد بهذا القيد من الوجود كالوجود الابتدائي من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي على ما ادّعاه صاحب *المواقف*، كما لم يلزم الانقلاب في إخوته ونظائره على ما تقدّم من الأمثلة.

وأنّ قوله: فقول هذا القائل: ولوجوّزنا كون الشيء ـ إلى آخره ـ ، لاتعلّق له بكلام هذا المانع، لأنّه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه أيضاً. لعلّه أراد به أنّ قول هذا القائل أي صاحب *المواقف*: ولوجوّزنا كون الشيء الواحد أي الوجود الواحد ممكناً في زمان الابتداء، ممتنعاً في زمان الإعادة، أوكون المهيّة الواحدة ممكنة الاتّصاف بالوجود في زمان الابتداء، ممتنعة الاتّصاف به في زمان الإعادة ـ إلى آخر ما ذكره ـ ، لاتعلّق له بكلام هذا المانع، لأنّه لم يقل بوحدة الوجود في الحالين، بل إنّه كما ظهر من التقرير الثاني لسند المنع قال: بأنّ الوجود في زمان الإعادة وجود خاصّ وتقيّد بقيد كان ذلك القيد سبباً لاختلافه في الحكم وكونه مغايراً لمالم يقيّد به وبه صار ممتنعاً، وليس سبب ذلك هو الإضافة إلى الزمان حتّى يلزم ماذكره القائل، وكذلك لم يقل بوحدة المهيّة في الحالين من جميع الجهات حتّى يلزم ما ادّعاه القائل، بل إنّه كما ظهر من التقرير الأوّل للسند، عنى بها مهيّة الممكن المعدوم بالعدم الطارئ التي هي باعتبار الاتّصاف بهذا الوصف اللازم لها مغايرة لنفسها باعتبار عدم الاتّصاف به كما أنّها مغايرة لغيرها من المهيّات الممكنات. وبذلك تمّ الجواب عن الإلزام.

ثمّ إنّ قوله: وكذا قوله الوجود أمر واحد ـ إلى قوله ـ ولوجوّزنا لأنّ حاصله ـ إلى آخر ماذكره ـ ، إشارة إلى الجواب عمّا ذكره القائل أوّلاً بطريق البرهان، ولعلّه أراد به أنّ قول القائل هذا القول أيضاً لاتعلّق له بكلام المانع، لأنّ حاصل هذا القول الذي ذكره القائل، أنّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمراً، يجب أن يقتضي الوجود المبتدأ لذاته ذلك الأمر وبالعكس، لأنّهما متّحدان ذاتاً وحقيقة وإنّما اختلافهما بحسب أمر خارج هو الزمان عنده، فإذن يتلازم الوجودان أي المبتدأ والمعاد إمكاناً ووجوباً وامتناعاً لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة كالوجودين، يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها أو أنّ مع وحده حقيقة الوجودين في الحالين وكون اختلافهما بحسب الأمر الخارج إذا كانت

الذات الموصوفة بهما في الحالين واحدة أيضاً، كمهيّة المعدوم والحال أنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة، يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة ايّاها كذلك، فلايجوز أن يختلف اقتضاؤها إيّاها.

والمانع لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم أيضاً من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أنّ الوجودين المبتدأ والمعاد وإن كانا متّحدين بحسب الحقيقة لكنّهما متغايران بحسب الإضافة إلى أمر خارج، وليس هوالزمان كما ادّعاه، بل ذلك القيد الذي اعتبر في الوجود المعاد ولم يعتبر في الوجود المبتدأ وكذلك الذات وإن كانت واحدة في الحالين لكنّها بحسب اتّصافها بالمقيّد بذلك القيد مغايرة لنفسها بحسب عدم اتّصافها به. فيجوز حينئذ أن يختلف اقتضاء المهيّة والوجود جميعاً أي يجوز أن يقتضي مهيّة المعدوم، أي هذا المعدوم المفروض عدم الاتّصاف بأحدهما يعني الوجود المعاد ولايقتضي عدم الاتّصاف بالآخر أويقتضي الاتّصاف بالآخر يعنى الوجود المبتدأ لكونهما مختلفين متغايرين ولو بالاعتبار وكذا لكون الذات مختلفة ومتغايرة لنفسها ولوبالاعتبار.

وكذلك يجوز أن يقتضي أحد الوجودين جواز اتّصاف مهيّة المعدوم به أو لايقتضي عدم جواز اتّصافها به، ويقتضي الآخر عدم جواز اتّصافها به، لكون الذات مختلفة ولو بالاعتبار وكذا لكون الوجودين متغايرين ومختلفين ولو بهذا الاعتبار فقط إن لم نقل بكونهما متغايرين في الحقيقه، وكون كلّ واحد منهما وجوداً خاصّاً مغايراً للآخر بحسب الذات أيضاً.

والحاصل أنّ منشأ الاختلاف في الحكم فيما نحن فيه إنّما هواختلاف في الصفة أي في الوجود واختلاف في الموصوف أي الذات الموصوفة بهما جميعاً، وأنّ مجموع الاختلافين اللذين أحدهما كاف في اختلاف الحكم كما أشرنا إليه، سبب لذلك، وأنّ اختلاف الاقتضاء ممكن حينئذ سواء أُسند إلى الذات أو إلى الوصف، ثمّ إنّه حيث كان اختلاف الحال مستنداً إلى ذلك القيد الذي هو معتبر في الوجود المعاد ولازم لمهيّة ذلك المعدوم، لا إلى حقيقة الوجود المتّحدة، ولا إلى مهيّة الممكن المعدوم مطلقاً. فلاينافي هذا أن لايجوز أن يقتضي أحد الوجودين لذاته وبحسب حقيقته المتّحدة من غير قيد معتبر معه أمراً إن كان فرض اقتضاء ذاتي مستند إلى حقيقته الواحدة ولايقتضيه الوجود

الآخر لذاته، أو يقتضي عدمه، وأن لا يجوز أن يقتضي الذات الواحدة من جهة ذاتها بذاتها مع قطع النظر عن قيد والاتّصاف بوصف أمراً مرّة لو كان لها اقتضاء كذلك وأن لا تقتضيه مرّة أُخرى أو تقتضي عدمه.

وهذا الذي ذكرنا هو توجيه كلام الشارح بحيث تنحسم به مادّة الشبهة، وينكشف به الإيهام، ومنه يظهر اندفاع ماأورده المحقّق الدواني عليه في الحاشية عليه.

في الإشارة إلى اندفاع ما أورده المحقّق الدواني عن الشارح القوشجي

حيث قال: وقف الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل ولم يأت بما ينحسم مادّة الشبهة ـ إلى آخر ما ذكره ـ واقتفى أثره المحشّي الشيرازي، حيث نسج الكلام على منواله وبنى على أساسه.

وبيان الاندفاع: أنّه لاخفاء فيما ذكره من أنّ مقصود هذا القائل ـ أي صاحب *المواقف* ـ أنّه لوجاز أن يكون الشيء بعد ماطرأ عليه العدم ممتنعاً وقبله ممكناً كما قيل في التقرير الأوّل للسند، لجاز أن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعاً وفي زمان وجوده واجباً.

وأيضاً لوجاز كون الشيء ممكن الاتّصاف بالوجود الأوّل، ممتنع الاتّصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني للسند، لجاز كون الحادث ممتنع الاتّصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب الاتّصاف بالوجود في زمان الوجود.

فإنّ العلّة المذكورة في الوجهين للسند جارية فيما ادّعاه أيضاً.

إلاّ أنّ مقصود الشارح كما بيّنّا مراده أنّ العلّة المذكورة ليست جارية فيه، إنّما تكون جارية فيه لوكان مقصود المانع في التقرير الأوّل للسند جواز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم بمجرّد كونه في ذلك الزمان وإضافته إليه ممتنعاً وقبله بمجرّد كونه واقعاً في الزمان القبل وإضافته إليه ممكناً من غير اعتبار قيد آخر هنا. وكذا لوكان مقصوده في التقرير الثاني للسند جواز كون الشيء ممكن الاتّصاف بالوجود الأوّل من حيث كونه وجوداً أوّلاً واقعاً في الزمان الأوّل، وممتنع الاتّصاف بالوجود الثاني من جهة كونه وجوداً ثانياً واقعاً في الزمان الثاني من غير اعتبار قيد آخر معتبر معه، فإنّه على هذا التقدير

يجري العلّة المذكورة في الوجهين فيما ذكره أيضاً، ويرد ما أورده عليه، وليس ذلك مقصود المانع، بل إنّما مقصوده في التقرير الأوّل للسند جواز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعاً باعتبار قيد معتبر معه، هو لازم مهيّته أي طريان العدم الذي هو منشأ الإختلاف حال ذلك الشيء في الاتّصاف بالوجود، ومنشأ امتناعه، أي امتناع وجوده مرّة أُخرى، ولامدخل في ذلك للزمان أصلاً وإن كان مقارناً معه، وأن يكون قبل ذلك ممكناً، أي أن يكون مع عدم اعتبار ذلك القيد معه كما هو قبل طريان العدم ممكن الوجود.

وكذلك مقصود المانع في التقرير الثاني جواز كون الشيء ممكن الاتّصاف بالوجود الأوّل، لامن جهة كونه وجوداً واقعاً في الزمان الأوّل، بل من جهة كونه وجوداً مطلقاً بمعنى عدم تقيّده بقيد مناف، كقيد طريان العدم. وكذا جواز كون الشيء ممتنع الاتّصاف بالوجود الثاني، لامن جهة كونه وجوداً ثانياً واقعاً في الزمان الثاني، بل من جهة تقيّده بقيد معتبر في مفهومه، وهو طريان العدم، وإن كان مقارناً للزمان.

ولايخفى أنّ العلّة المذكورة بهذا المعنى الذي ذكرناه ليست جارية فيما ذكره القائل في الحادث، وأجراها المحقّق الدواني فيه، إذالحادث في زمان عدمه لم يقيّد بقيد لازم لمهيّته أوداخل في مهيّته، يمكن أن يكون ذلك القيد منشأً لامتناعه، وكذا هو في زمان وجوده لم يقيّد بقيد كذلك يمكن أن يكون سبباً لوجوبه، وكذلك الوجود في زمان عدمه لم يقيّد بقيد معتبر في مفهومه أولازم له، يوجب كون الحادث ممتنع الاتّصاف به، وكذا هو في زمان وجوده لم يقيّد بقيد كذلك يكون منشأً لوجوب اتّصاف الحادث به.

نعم في هذه الصور قد قيّد الحادث أو وجوده بقيد الوقوع في الزمان المختلفين، وقد عرفت مراراً أنّ اختلاف الزمان بمجرّده لايصير منشأً لاختلاف حال الشيء ولا لاختلاف حال الوجود إمكاناً وجوباً وامتناعاً.

وهذا الذي ذكرنا في توجيه كلام الشارح، وإن كان غير مصرّح به في كلامه في الجواب الذي ذكره، لكنّه ظاهر منه بقرينة ماسبق منه في التمهيد الذي ذكره. فانّه ينادي به عندالتأمّل الصادق فيما ذكره من أنّ الوجود وكذا العدم قد يقيّد بقيد سلبي أوإضافي، فلايقتضي الشيء، إيّاه، بل يمتنع اتّصافه به، كما فصّله من الأمثلة. فإنّ كلامه ظاهر في أنّ سبب ذلك الامتناع ليس إلاّ ذلك القيد، لااختلاف الزمان. كيف وهو قد ذكر في صدر

التمهيد أنّه قد تقدّم أنّه لايجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة، بأن يكـون شـيء واجباً في زمان، ثم يصير ممكناً أوممتنعاً في زمان آخر أوبالعكس، لأنّ مـقتضى ذات الشيء لايختلف ولايتخلّف بحسب الأزمنة، حيث نـفى كـون الزمـان بـمجرّده سـبباً لاختلاف الحال في ذلك وكأنّ المحقّق الدواني في إيراده على الشارح نـظر إلى ظـاهر كلامه في الجواب، حيث لم يصرّح بكون منشأ الاختلاف هوالقيد، بل أجمل بحيث كونه هوالزمان، ولم ينظر إلى ماذكره في التمهيد.

ومن هذا يظهر أنّ المحقّق الدواني وقف على ظاهر لفظ الشارح في الجواب وذهل عمّا ذكره في التمهيد له ولم يأت بشيء ويظهر انعكاس التشنيع، فتدبّر.

ثم إنّ قول المحقّق الدواني: إلاّ أنّه تسامح في قوله: لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة ـإلى قوله ـ: ولوجوّزنا، وكان حقّ العبارة أن يقول: لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة، إيّاها.

ذكر المحشّي الشيرازي أنّه دفع للإيراد الثاني للشارح على الوجه الأوّل لإبطال السند بتغيير العبارة وعنى بالإيراد الثاني للشارح، قوله: وكذا قوله: الوجود أمر واحد ـ إلى قوله ـ ولو جوّزنا لأنّ حاصله أنّ الوجودالمعاد إذا اقتضى لذاته أمراً ـ إلى آخره ـ وهـو وإن لم يبيّن صريحاً أنّ مفاد هذا الإيراد ماذا؟ وأنّ مبنى دفعه على ماذا؟ لكنّه يفهم من بعض أقواله بعد ذلك كما سنشير إليه في شرح كلامه أنّ مفاد إيراد الشارح أنّ ما ذكره القائل، ليس في مقابلة كلام المانع، ولايضرّه، لأنّ حاصل ماذكره القائل أنّ الوجود المـعاد إذا اقتضى لذاته أمراً، يجب أن يقتضي الوجود المبتدأ أيضاً لذاته لذلك الأمر بعينه، لأنّـهما متّحدان ذاتاً وحقيقة، وإنّما اختلافهما بحسب أمر خارج، وهذا لايضرّ المانع، لأنّه لم يقل بخلافه، ولم يلزم أيضاً من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أنّ الوجودين المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الإضافة إلى أمر خارج، فيجوز أن يقتضي مهيّته المعدوم لذاتـه عـدم الاتّصاف بأحدهما، يعنى الوجود المعاد، ولايقتضي عدم الاتّصاف بالآخر يعني المبتدأ.

والمحصّل أنّ المانع جوّز اختلاف اقتضاء مـهيّة المـعدوم بـالنسبة إلى الوجـودين، ولم يجوزّ اخـتلاف اقتضاء الـوجودين، ولاينافي ماذكره المـانع أن لايـجوّز اخـتلاف اقتضاء الوجودين أي أن لايجوّز أن يقتضي أحد الوجودين لذاته أمراً ولايقتضيه الوجود

الآخر، فليس كلام القائل في مقابلة كلام المانع، ولايضرّه أيضاً.

وكذلك يفهم منه أنّ مبنى دفع هذا الإيراد على أنّه إنّما يرد هذا على ظاهر كلام القائل، حيث قال: «لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في هذه الأمور» وأراد بالأشياء هنا الوجودين المبتدأ والمعاد. وأمّا إذا غُيّرت هذه العبارة إلى قولنا: لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها كما ذكره المحقّق الدواني فلا ورود له بل يكون حينئذ كلام القائل مقابلاً لكلام المانع ويضرّه، وهذا ظاهر وعلى هذا فيكون قول المحقّق الدواني، وقوله: ولو جوّزنا ـ إلى آخره ـ، معناه أنّه لوجوّز كون الشيء ممكنا ـ إلى آخره ـ تفسيراً لكلام القائل بناءاً على هذا التعليل المغيّر.

كلام مع المحشّي الشيرازي

ولايخفى عليك بعد ما أحطت خبراً بما ذكرنا في توجيه كلام الشارح، أنّ مقصود الشارح من هذا الإيراد ليس مافهمه المحشّي وأن تغيير العبارة لايضرّ بحال المانع. فإنّ للشارح أن يقول: إنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة، إنّما يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها إذا كان اقتضاؤها إيّاها من جهة كون تلك الأشياء متوافقة في المهيّة وواحدة من جميع الجهات، وأمّا إذا كانت تلك الأشياء مختلفة بحسب الإضافة إلى أمر خارج أي ذلك القيد المنافي كما بيّناه فلايجب الاشتراك في ذلك. وكذلك له أن يقول: إنّ وحدة الذات من جميع الجهات غير مسلّمة هنا، بل هي باعتبار ذلك القيد أيضاً مختلفة مغايرة لنفسها باعتبار كما بيّناه أيضاً.

ثمّ نقول من رأس في بيان مقصود الشارح: إنّ مقصوده أنّه إذا كان الوجودان المتّحدان بالحقيقة مختلفين بحسب أمر خارج كما هو المفروض فلاينفع في مطلوب القائل أخذ اتّحاد الذات وأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها، لأنّه مع وحدة الذات أيضاً إذا كان المحمولان كالوجودين مختلفين ولو بحسب أمر خارج كالقيد المذكور، يجوز اختلاف اقتضائها لذينك المحمولين، ويمكن اتّصافها بأحدهما دون الآخر، بل يجوز اختلاف اقتضاء ذينك المحمولين أيضاً بحسب اتّصاف الذات الواحدة بهما إمكاناً وامتناعاً، بل بحسب أنفسهما أيضاً امتناعاً وإمكاناً وإن كان

يرجع الحكم بامتناع أنفسهما أوإمكانهما إلى الحكم بامتناع اتّصاف تـلك الذات بـهما أوإمكان اتّصافها بهما.

ومعنى ذلك القول أنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في اقـتضاء الذات الواحدة إيّاها من حيث كون تلك الأشياء متوافقة في المهيّة وعدم كونها مختلفة بوجه، لامن حيث كونها مختلفة أيضاً ولو بحسب أمر خارج. على أنّ وحدة الذات من جميع الجهات فيما نحن بصدده غير مسلّمة، فانّك قد عرفت ممّا ذكر لك من التقريرين[1] لسند المنع أنّه كما أنّ الوجود المعاد باعتبار تقيّده بطريان العدم وكونه معتبراً في مفهومه مخالف للوجود المبتدأ باعتبار عدم تقيّده به، كذلك ذات المعدوم المفروض باعتبار ذلك القيد اللازم له مغاير لنفسه باعتبار عدم تقيّده به وعدم لزومه له. فكما أنّ الوجودان مختلفان، كذلك الذات مختلفة ولو بالاعتبار، وكما أنّ الذات الواحدة من جـميع الوجـوه يـجوز اختلاف اقتضائها بالنسبة إلى صفتين مختلفين ولو بـالاعتبار، كـذلك الذات الواحـدة بالذات المختلفة بالاعتبار يجوز اختلاف اقـتضائها لصـفة واحـدة غـير مـختلفة ولو بالاعتبار.

والحاصل أنّ منشأ الاختلاف في الحكم يجوز أن يكون اختلافاً في المحمول، وكذا اختلافاً في الموضوع، وأحدهما كاف فيه، فكـيف بـالمجموع، وأنّـه يـجوز اخـتلاف الاقتضاء حينئذ سواء اُسند إلى الموضوع أو إلى المحمول.

فيظهر ممّا ذكرنا ورود إيراد الشارح على القائل، وعدم اندفاعه عنه بتغيير التعليل. وهذا الذي ذكرنا هو مع قطع النظر عمّا أورده عليه المحشّي الشيرازي على تقدير تغيير التعليل المذكور كما سيأتي بيانه.

ثمّ إنّ قول المحقّق الدواني: «والحاصل أنّ الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع أوفي المحمول وحكم باختلافهما في الإمكان والامتناع، يجري في الحـادث، إلاّ أن ظـاهر عبارته أشبه بالابتناء على الوجه الأخير.» معناه أنّ الاختلاف سواء في المـوضوع أي الذات أوالشيء أوالمعدوم كما هو مبنى التقرير الأوّل لسند المنع أوفـي المـحمول، أي الوجود كما هو على التقرير الثاني له وحكـم بـاختلاف وحكـم بـاختلاف المـوضوع

١ ـ في التقريرين (خ ل).

المختلف باعتبار هذا الاختلاف والمحمول المختلف به في الإمكان والامتناع كما ادّعاه المانع يجري نظير ذلك في الحادث أيضاً كما ادّعاه القائل، وبيّنه المحقّق المذكور في صدر الحاشية أي أن يكون هناك اختلاف في الموضوع أوالمحمول بالامتناع والوجوب فسواء قرّر سند المنع بالتقرير الأوّل أوبالتقرير الثاني يرد عليه إيراد القائل، إلاّ أنّ ظاهر عبارة القائل أشبه بابتناء إيراده على الوجه الثاني أي على التقرير الثاني لسند المنع كما هو ظاهر كلامه.

وبالجملة فما ذكره المحقّق الدواني هنا، هو حاصل كلامه فيما تقدّم وقد عرفت مافيه.

ثمّ إنّ قوله: «والذي يحسم مادّة الشبهة أن يقال ـ إلى آخره ـ». حاصله أنّ ما ادّعاه القائل وأبطل به سند المنع الذي ذكره المانع سواء قرّر بالتقرير الثاني أو بالأوّل من أنّه يلزم على تقدير تجويز كون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعاً وقبله ممكناً كما هو على التقرير الأوّل للسند تجويز أن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعاً وفي زمان وجوده واجباً. وعلى تقدير تجويز كون الشيء ممكن الاتّصاف بالوجود الأوّل، ممتنع الاتّصاف بالوجود الثاني كما هو على التقرير الثاني له تجويز أن يكون الحادث ممتنع الاتّصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب الاتّصاف بالوجود في زمان وجوده، وهذا محال كما ذكره وبيّن وجهه، إنّما يلزم إذا كان ما ادّعاه بحيث يمكن فرضه بوجه، وليس كذالك، إذ لايخفى أنّ مراده من وجوب الوجود أو وجوب الاتّصاف بالوجود في هذا الفرض ليس هوالوجوب بالغير لأنّه خلاف صريح كلامه.

ولأنّه لوكان هو مراده لم يرد إلزاماً على المانع، لأنّ المانع لم يدّع إلاّ الإمكان الذاتي في أحد الحالتين والامتناع الذاتي في الآخر لاالغيري.

ولأنّه لاامتناع في أن يكون الحادث في زمان عدمه أو اتّصافه بالوجود في زمان عدمه ممتنعاً بالغير أي لأجل عدم علّته مثلاً ،وأن يكون هو في زمان وجوده أو اتّصافه بالوجود في زمان وجوده واجباً بالغير، أي لأجل حصول علّته التامّة مثلاً، بل مراده إنّما هوالوجوب الذاتي.

ومنه يظهر أنّ مراده من الامتناع أيضاً هوالامتناع الذاتي لاالغيري.

ثمّ إنّ الوجوب الذاتي لايمكن فرضه فيما فرضه، أمّا على التقرير الأوّل للسند

واعتبار الاختلاف بحسب الزمان في الموضوع، فلأنّ الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان ومن حيث كونه في زمان وجوده محتاج في ذاته إلى غيره، وهو الزمان أواقترانه به، فلايكون واجب الوجود لذاته، لأنّ واجب الوجود لذاته ما لا يحتاج في وجوب وجوده إلى غيره مطلقاً ويكون هو واجباً لذاته، مع قطع النظر عن كلّ ماسواه وهذا ليس كذلك، فيكون فرض كونه واجب الوجود لذاته في زمان وجوده، كما هو على هذا التقدير ممتنعاً.

وأمّا على التقرير الثاني للسند واعتبار الاختلاف بحسب الزمان في المحمول أي الوجود، فلأنّه لوكان الحادث مقتضياً بذاته للوجود في وقت معيّن أي وقت وجوده لم ينفكّ هذا الاقتضاء عنه، فكان موجوداً في ذلك الوقت دائماً، أي يجب أن يكون ذلك الوقت موجوداً دائماً ، وأن يكون هو في ذلك الوقت موجوداً دائماً؛ هذا خلف. لكون المفروض وجود وقت آخر أيضاً وعدمه في ذلك الوقت الآخر. فيكون فرض كونه واجب الاتّصاف لذاته بالوجود في وقت وجوده ممتنعاً أيضاً.

نعم لو أمكن فرض الوجوب الذاتي على التقديرين لربّما أمكن إلزام ما ادّعاه القائل على المانع على التقريرين وإذ ليس فليس.

وهذا محصول كلام المحقّق المذكور. ولايخفى عليك أنّ ماذكره من الوجه على امتناع فرض الوجوب الذاتي على التقديرين، لوتمّ يجري في امتناع فرض الامتناع الذاتي أيضاً في الحادث في زمان عدمه أوفي اتّصافه بالوجود في زمان عدمه كما فرضه القائل وألزمه على المانع، أمّا على التقدير الأوّل واعتبار الاختلاف بحسب الزمان في الموضوع، فلأنّ الحادث بوصف اقتران الزمان أي زمان عدمه، وإن لم يتصوّر هنا احتياج لكون الموضوع هو الحادث الممتنع بالذات، لكونه ليس بشيء حتّى يتصوّر احتياجه إلى غيره في امتناعه. لكنّه يكون امتناعه بالنظر إلى غيره و هو اقتران الزمان أوالزمان، فلايكون امتناعه بالذات، لأنّ الممتنع بالذات ما يكون امتناعه ذاتيّاً ولو قطع النظر عن كلّ ماسواه وهذا ليس كذلك.

وأمّا على التقدير الثاني واعتبار الاختلاف في المحمول أي الوجود فبعين ماذكره في امتناع فرض الوجوب الذاتي على هذا التقدير سواء بسواء، لأنّه لوكان مقتضياً لذاته

للعدم في وقت معيّن ـ أي وقت عدمه ـ لم ينفكّ عنه ذلك فكان معدوماً في ذلك الوقت دائماً؛ هذا خلف. يعني أنّه يلزم على هذا التقدير أن يكون ممتنع الوجود فيوقت عدمه دائماً؛ هذا خلف. بل يلزم مع فرضه واجب الوجود في وقت وجوده أن يكون واجب الوجود في وقت وجوده دائماً، وكذا ممتنع الوجود في وقت عدمه دائماً، أي أن يكون الوقتان موجودين دائماً، ويكون هو ممتنع الوجود دائماً في وقت عدمه الذي يجب وجود ذلك الوقت دائماً، وواجب الوجود دائماً في وقت وجوده التي يجب وجود ذلك الوقت دائماً. وهذا من أشنع المحال.

بل يجري أيضاً فيما ادّعاه المانع من امتناع المعدوم بعد طريان العدم، أوامتناع اتّصافه بالوجود بعد طريان العدم، حيث عرفت أنّ مراده من الامتناع هوالامتناع الذاتي لاالغيري، وعرفت أنّ القائل بنى كلامه على أن هذا الامتناع إنّما هو لأجل الاقتران بالوقت أي اقتران الموضوع أوالمحمول به، وألزم عليه ما ادّعاه، وعرفت أنّ المحقّق الدواني سلّم ذلك منه وبيان الجريان ظاهر بعين ما ذكرنا في امتناع فرض الامتناع الذاتي في الحادث في زمان عدمه أوفي اتّصافه بالوجود في زمان عدمه.

كلام مع المحقّق الدواني

وحيث تحقّقت ماذكرنا، ظهر لك أنّه يرد على المحقّق الدواني الإيراد من وجهين:

الأوّل أنّه لِمَ لم يتعرّض لإبطال فرض الامتناع الذاتي في الحادث في زمان عدمه، مع أنّ دليله على إبطال فرض الوجوب الذاتي فيه في زمان وجوده لوتمّ يجري فيه أيضاً كما ذكرنا، وبه تنحسم مادّة الشبهة بالكلّية، حيث إنّ القائل المذكور ادّعى أنّه يلزم على ما ادّعاه المانع أمران:

أحدهما الوجوب الذاتي في الحادث في زمان وجوده.

والآخر الامتناع الذاتي فيه في زمان عدمه.

وحسم مادّة هذه الشبهة إنّما يحصل بإبطال كلا الفرضين جميعاً لا بإبطال أحدهما خاصّة كما فعله.

الوجه الثاني أنّه لايخفى أنّ ذلك القائل في مقام إبطال سند المنع الذي ذكره المانع

سواء قرّر بالتقرير الأوّل أوالثاني، حيث أورد الشبهة عليه بحيث تجري على التقريرين وأبطل بها سند منعه على مافهمه من كلام المانع من أنّه ادّعى أنّ المعدوم بعد طريان العدم أو اتّصافه بالوجود بعد طريان العدم، ممتنع امتناعاً ذاتيّاً وأنّه ليس هذا الامتناع إلاّ لأجل الاقتران بالزمان.

ولا يخفى أنّ المحقّق المذكور أيضاً سلّم ذلك من القائل كما دلّ عليه كلامه في مقام إيراده على الشارح بأنّ كلامه لايحسم مادّة الشبهة، فحيث كان هو بصدد حسم مادّة تلك الشبهة عن المانع، كان في مقام معاضدة المانع، فينبغي أن يكون حسمها بحيث يكون مع إبطال ماذكره القائل ممّا لايضرّ المانع بوجه. وهذا ليس كذلك فإنّه يهدم بنيان ماذكره المانع أيضاً، لأنّه إذا لم يمكن فرض الامتناع الذاتي فيما هو مقترن بازمان، فكيف يدّعي المانع الامتناع الذاتي فيما ادّعاه. وهو أيضاً نظير ما ادّعاه القائل في الفرض المذكور، فهما في البطلان أوالصحّة سواء. وما الوجه في الفرق بينهما بتجويز أحدهما وإبطال الآخر، بل ليس إيراد القائل إلاّ مبنيّاً على أنّه إذا صحّ فرض الامتناع الذاتي في المعدوم بعد طريان العدم، والحال أنّه ليس ذلك إلاّ لأجل الاقتران بالزمان، لصحّ الإلزام الذي ذكره، وأنّه إذا لم يصحّ ذلك فكما يبطل به الإلزام المذكور يبطل به ما ادّعاه المانع أيضاً، لكنّه أورد الإلزام على أحد التقديرين، وسكن عن التقدير الآخر. ولايخفى عليك أنّ إيرادنا بالوجه الأوّل، وإن امكن دفعه عن المحقّق الدواني، بأنّه لعلّه كان في مقام حسم الشبهة بصدد الاكتفاء والاختصار، فأبطل فرض الوجوب الذاتي في الحادث بحيث يمكن أن يعلم منه بطلان فرض الامتناع الذاتي فيه أيضاً بالمقايسة، فلاضيرفيه أو أنّ غرضه كما فهمه المحشّي الشيرازي منه، وسيأتي بيانه أنّ المحذور اللازم، إنّما هو الوجوب الذاتي في الحوادث وغنائها عن المحدث لاالانقلاب. فلذا تعرّض لإبطال الوجوب الذاتي ولم يتعرّض لإبطال فرض الامتناع الذاتي إلاّ أنّ الإيراد بالوجه الثاني ممّا لايمكن دفعه عنه، بل هو وارد عليه، ويعلم منه أن حسم مادّة الشبهة عن المانع لايمكن بالوجه الذي ذكره أصلاً، بل ينبغي أن يصار إلى ما ذكرناه سابقاً، ووجّهنا به كلام الشارح، من أنّ غرض المانع وإن كان امتناع عود المعدوم امتناعاً ذاتيّاً، لكنّه ليس للزمان مدخل في ذلك بوجه، بل إنّما المدخل في ذلك لذلك القيد أي لقيد طريان العدم الذي هو لازم لمهيّة المعدوم وداخل في

مفهوم العود، كما بيّنا وجهه، ويظهر منه أن حسم مادّه الشبهة إنّما يحصل به، لابما ذكره ذلك المحقّق، ويظهر انعكاس التشنيع، فتدبّر.

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام فلا بأس للتعرّض لبيان ما ذكره المحشّي الشيرازي متعلّقاً بما نقلنا عن المحقّق المذكور هنا و نسجه على منواله وكذا لبيان مافيه.

فنقول: قوله في الحاشية: اعلم أنّ صاحب *المواقف* أبطل السند المذكور في الشرح ثانياً بوجهين: أحدهما من قوله: الوجود أمر واحد ـ إلى قوله ـ ولوجوّزنا ـ إلى آخره ـ.

والثاني من قوله: ولوجوّزنا ـ إلى آخر ما قال ـ أي أنّه في مقام إبطال السند المذكور في الشرح ثانياً، أي السند بالتقرير الثاني الذي اعتبر فيه الاختلاف في جانب المحمول، أي الوجود لافي مقام منعه، حيث إنّ منعه لايفيد وأنّه أبطله من وجهين.

الوجه الأوّل بطريق البرهان والثاني بطريق النقض الإجمالي والإلزام.

وقوله: ولمّا كان إبطال السند الأخصّ لايفيد في دفع المنع، نبّه ﵀ على أنّ ماذكره من الوجه الثاني لإبطال السند الثاني، بطل به الوجه الأوّل من السند، إلاّ أنّ عبارته أشبه بإبطال الثاني، فيه دلالة على أنّ السند الثاني أخصّ من المنع، وكأنّ مراده بالأخصّيّة، الأخصّيّة بحسب التقرير، وإلاّ فقد عرفت أنّ السند في الحقيقة أمر واحد مساوٍ للمنع ودلالته أيضاً على أنّ إبطال السند الأخصّ لايفيد في دفع المنع، بل ينبغي أن يبطل كلا السندين على التقريرين اللذين كلّ واحد منهما بخصوصه أخصّ من المنع ومجموعهما مساوٍ له. فلذا نبّه المحقّق ﵀ في كلامه في مقام توجيه كلام القائل والإيراد على الشارح، على أنّ ما ذكره القائل من الوجه الثاني الذي ذكره بطريق الإلزام لإبطال السند الثاني أي بالتقرير الثاني يبطل به الوجه الأوّل من السند أيضاً أي بالتقرير الأوّل الذي مبناه على اعتبار الاختلاف في الموضوع، فيبطل به السندان جميعاً، فيبطل المنع رأساً إلاّ أنّ عبارة القائل أشبه بإبطال السند الثاني.

وقوله: والأظهر أن يقول ماذكره لإبطال السند الثاني يمكن إجراؤه في إبطال الأوّل، لأنّ ماذكره صريح في إبطال الثاني، مناقشة مع المحقّقّ المذكور في قوله: إلاّ أنّ ظاهر عبارته أشبه بالابتناء على الوجه الأخير وفيما فهمه منه أنّه نبّه عليه لأنّ ماذكره القائل من الوجه الثاني للإبطال صريح في إبطال السند الثاني، ولايظهر منه أنّ نظره إلى إبطال السند

الأوّل أيضاً حتّى يبطل هو أيضاً به فعلى هذا فالأظهر أن يقول المحقّق أنّ ماذكره القائل من الوجه الثاني لإبطال السند الثاني يمكن اجراؤه في إبطال السند الأوّل أيضاً ولايخفى عليك أنّ هذه المناقشة سهلة.

وقوله: ولم يتعرّض ﷺ لجريان الوجه الأوّل من وجهي إبطال السند في السند الأوّل، ولايخفى عليك جريانه بأن يقال: المهيّة أمر واحد في حدّ ذاته لايختلف إعادة وابتداءاً فلايختلف في اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد. أي أنّ المحقّق لم يتعرّض لجريان الوجه الأوّل من وجهي إبطال السند الذي ذكره بطريق البرهان بقوله: الوجود أمر واحد في حدّ ذاته، لايختلف إعادة وابتداءاً في ابطال السند الأوّل الذي ذكره الشارح بالتقرير الأوّل في ذيل قول المصنّف أوّلاً، ولايخفى عليك جريانه فيه بأن يقال ـ إلى آخره.

ولايخفى عليك أيضاً أنّ المحقّق أشار إليه في قوله: وكأنّ حقّ العبارة أن يقول لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها، فتأمّل.

وقوله: ثمّ لمّا كانت المناقشة الأُولى للشارح التي أشار إليها في التحقيق الذي مهّده تتوجّه على قوله: لجاز الانقلاب الذاتي بناءاً على أنّ هذا ليس انقلاباً ذاتيّاً اصطلاحاً، طوي في توجيه كلامه لدفعها حديث الانقلاب الذاتي واكتفى بلزوم غناء الحوادث عن المحدث.

كأنّه فهم هذا الاكتفاء من قول المحقّق في تقرير الشبهة على السند الأوّل: لجاز أن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعاً، وفي زمان وجوده واجباً، ومن قوله في تقريرها على الثاني، لجاز كون الحادث ممتنع الاتّصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب الاتّصاف بالوجود في زمان وجوده، حيث لم يتعرّض للزوم الانقلاب، بل إنّما تعرّض للزوم الوجوب الذي هو مستلزم للزوم غناء الحوادث عن المحدث، وكذا فهمه من أنّه في مقام حسم مادّة الشبهة إنّما تعرّض لإبطال فرض الوجوب الذاتي، لالإبطال فرض الامتناع الذاتي أيضاً، حيث يعلم منه أنّ المحذور اللازم إنّما هو غناء الحوادث عن المحدث، دون الانقلاب أيضاً فلذا أبطله ولم يتعرّض لإبطال الانقلاب.

والحاصل أنّه لمّا كانت المناقشة الأُولى للشارح التي أشار إليها بقوله: مقصود المانع

أنّ العود ليس وجوداً مطلقاً ـ إلى آخره ـ، وأشار إليها في التحقيق الذي مهّده تتوجّه على قول القائل: لجاز الانقلاب الذاتي بناءاً على أنّه ليس انقلاباً ذاتيّاً اصطلاحا، ولم يكن وجه لدفع تلك المناقشة، طوى المحقّق في توجيه كلام القائل في تقرير الشبهة لدفع تلك المناقشة عنه حديث الانقلاب الذاتي الذي ذكره أيضاً، واكتفى من بين المحذورين اللذين ادّعى القائلون لزومهما بأحدهما وهو لزوم غناء الحوادث عن المحدث، ولم يتعرّض للزوم المحذور الآخر، وهو الانقلاب الذاتي.

وقوله: وحينئذ يندفع ما أورده الشارح بقوله: فقول هذا القائل: ولوجوّزنا ـ إلى قوله ـ ولايلزمه أيضاً، لأنّ المراد من كون شيء واحد ممكناً في زمان وممتنعاً في زمان آخر، ليس باعتبار الوجود المطلق في كليهما، بل إمّا باعتبار الوجود الخاصّ في كليهما أوباعتبار الوجود المطلق في الأوّل والخاصّ في الثاني. وحينئذ يظهر أنّ المانع جوّز هذا أي حين اكتفينا في توجيه كلام القائل بلزوم غناء الحوادث عن المحدث، يندفع عنه ما أورده عليه الشارح بأنّ قوله: ولوجوّزنا كون الشيء الواحد ممكناً ـ إلى آخره ـ لاتعلّق له بكلام المانع، لأنّه لايقول بهذا التجويز ولايلزمه أيضاً.

وبيان الاندفاع أنّ مراد القائل بقوله: ولوجوّزنا ـ إلى آخره ـ. ليس تجويز كون شيء واحد ممكناً في زمان، ممتنعاً في آخر باعتبار الوجود المطلق في كليهما، حتّى يكون مدّعياً للزوم الانقلاب الذاتي ويرد عليه ماأورده الشارح، بل باعتبار الوجود الخاصّ في كليهما، أو باعتبار الوجود الخاصّ في الثاني والمطلق في الأوّل كما ذكره الشارح أيضاً في بيان مقصود المانع بقوله: إنّ العود ليس وجوداً مطلقاً ـ إلى آخره ـ وحينئذ يكون مفاد كلام القائل: إنّه لوجوّزنا كون الشيء الواحد ممكناً في زمان كزمان الابتداء باعتبار الوجود المطلق أوالخاصّ، ممتنعاً في زمان آخر كزمان الإعادة باعتبار الوجود الخاصّ، معلّلاً بأنّ الأوّل مطلق أوخاصّ، وأنّ الثاني خاصّ، لجاز أن يكون شيء واحد ممتنعاً في زمان، كزمان عدمه باعتبار الوجود المطلق أوالخاصّ، واجباً في زمان آخر، كزمان وجوده باعتبار الوجود الخاصّ، معلّلاً بالتعليل المذكور، وحينئذ وإن لم يلزم الانقلاب الذاتي لكون الوجودين متغايرين، أمّا على تقدير إرادة المطلق في الأوّل والخاصّ في الثاني فظاهر، وأمّا على تقدير إرادة الخاصّ في كليهما، فلأنّ المراد بالخاصّ في كلّ منهما

ما هو غير الآخر، لكنّه يلزم البتّة غناء الحوادث عن المحدث، وهو كاف في المحذور.

ولايخفى أنّه يكون هذا الإلزام حينئذ متعلّقاً بكلام المانع وارداً عليه، ويظهر من المانع أنّه قال بهذا التجويز، لاكما ادّعاه الشارح من عدم التعلّق وعدم القول وعدم اللزوم. وبهذا التوجيه كما يندفع إيراد الشارح عن كلام القائل، كذلك يندفع عمّا ذكره المحقّق في توجيه كلام القائل، حيث إنّه أيضاً وإن كان موهماً للزوم الانقلاب ولإرادة الوجود المطلق في كلتا الحالتين، لكّن المراد ما ذكر. فتدبّر.

وأنت خبير بأنّ هذا التوجيه لايحسم مادّة ما أورده الشارح على القائل، فإنّك حيث عرفت مابينّاه من مقصود الشارح، لايخفى عليك أنّ للشارح أن يقول على تقدير تسليم أنّ القائل أراد بقوله: ولوجوّزنا ـ إلى آخره ـ هذا المعنى مع كونه خلاف ظاهر كلامه ـ كما سيأتي بيانه ـ أنّ المانع وإن قال بامتناع الوجود في زمان الإعادة وكونه وجوداً خاصّاً، لكنّه لم يقل بذلك بمجرّد اعتباره خاصّاً مطلقاً، بل قال بأنّ امتناعه، وكذا كونه خاصّاً إنّما هو لأجل قيد مناف معتبر فيه، ولازم لمهيّة المعدوم أي طريان العدم الذي صار منشأً للامتناع المذكور، وليس هو في الوجود الابتدائي، سواء اعتبرته وجوداً مطلقاً أي غير مقيّد بقيد كذلك كما فعله الشارح، أواعتبرته وجوداً خاصّاً آخر، فلذلك كان ممكناً، وكما أنّه ليس قيد مناف معتبراً مع الوجود الابتدائي، كذلك ليس معتبراً فيما ذكره القائل من الإلزام، حيث إنّه ليس مع الحادث في زمان عدمه قيد مناف يوجب امتناعه أوامتناع اتّصافه بالوجود، وكذا ليس معه في زمان وجوده قيد يوجب وجوبه أووجوب اتّصافه بالوجود، سوى الاقتران بالزمان، وهو بمجرّده لايكون منشأً لذلك، كما عرفت بيان ذلك كلّه فيما تقدّم.

فيظهر منه أنّه على تقدير إمكان حمل كلام القائل على هذا التوجيه أيضاً لايظهر وجه لورود الإلزام الذي أورده على المانع، كما أنّه على تقدير حمله على اعتبار الوجود المطلق في كلتا الحالتين، كما هو ظاهر كلامه لايرد إلزامه أيضاً عليه، فإنّ المانع لم يقل باعتبار الوجود المطلق فيهما، بل قال باعتبار الوجود المقيّد الخاصّ في الثاني ـ كما بيّن الشارح مقصوده ـ واعتبار المطلق أوخاصّ آخر في الأوّل.

فيظهر منه أنّ إيراد الشارح على القائل وارد على كلّ تقدير وغير مندفع عنه بوجه

أصلاً.

على أنّ هذا التوجيه مخالف لظاهر كلام القائل، لأنّه يجعل ما ادّعاه القائل من لزوم الانقلاب الذاتي كما هو صريح كلامه لغواً، بل باطلاً، لأنّ هذا الانقلاب إنّما يتصوّر إذا أُريد الوجود المطلق في كليهما، أو أُريد وجود خاصّ بعينه، من جهة واحدة في كليهما، وإذ ليس فليس.

سلّمنا كونه مستدركاً لادخل له في المحذور، كما فهمه المحشّي المذكور، إلاّ أنّه يجعل ما ادّعاه القائل في الشقّ الأوّل من الإلزام، وهو كون الحادث في زمان عدمه ممتنعاً مستدركاً أيضاً لاطائل تحته، إذلو كان المحذور اللازم، هو غناء الحوادث عن المحدث وحده لكفى أن يقول يلزم حينئذ كون الحادث في زمان وجوده واجباً بالذات من غير تعرّض لبيان حاله في زمان عدمه.

سلّمنا أنّه تعرّض له مقابلةً لكلام المانع، حيث إنّه تعرّض لبيان حال الممكن أو لوجوده في زماني الابتداء والإعادة إلاّ أنّه حينئذ لايلزم ادّعاء لزوم كون الحادث في زمان عدمه ممتنعاً، بل يكفي أن يقال: إنّه يلزم كون الحادث في زمان عدمه ممكناً وفي زمان وجوده واجباً، إذ على هذا أيضاً يلزم غناء الحوادث عن المحدث، كما هو المقصود. بل أنّ هذا التوجيه يجعل ما ادّعاه المحقّق في توجيه كلام القائل على التقريرين من لزوم كون الحادث في زمان عدمه أو اتّصافه بالوجود في زمان عدمه ممتنعاً مستدركاً أيضاً بعين ماذكرنا، فتدبّر.

وقوله: فإن قيل في توجيه الانقلاب الذاتي ـ إلى قوله ـ بل رأى إسقاطه أولى.

لمّا كان هذا التوجيه يجعل حديث الانقلاب الذاتي الذي ادّعى القائل أي صاحب *المواقف* لزومه مستدركاً أراد توجيه الانقلاب بمعنى لايكون مستدركاً.

فقال: أوّلاً إنّ القائل لعلّه أراد بالانقلاب الذاتي مثل هذه الصورة أي أن يكون شيء واحد في زمان عدمه ممتنعاً باعتبار الوجود المطلق أوالخاصّ ثمّ يصير في زمان وجوده واجباً باعتبار وجود خاصّ آخر. وهذا وإن لم يكن انقلاباً ذاتيّاً اصطلاحاً، لكنّه أُطلق عليه لفظه تجوّزاً.

ثمّ أجاب عنه بأنّ هذا المعنى لايلائم ماذكره القائل بقوله: وفي تجويز هذا الانقلاب

مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بأنّ الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر، فإنّ المخالفة لبديهة العقل إنّما هي مسلّمة في الانقلاب الذاتي اصطلاحاً، لافي مثل هذه الصورة، بل هي فيها منظور فيها فلأجل ذلك لم يتوجّه المحقّق لتوجيه الانقلاب، بل رأى إسقاطه أولى.

وقوله: وقوله إلاّ أنّه تسامح ـ إلى آخره ـ دفع للإيراد الثاني للشارح على الوجه الأوّل لإبطال السند، بتغيير العبارة قد تقدّم بيانه مع مافيه، فتذكّر.

وقوله: ولايخفى أنّه حينئذ ينبغي لتطبيق التعليل على الدعوى، إمّا تغيير الدعوى أو تعميم الدليل عند قوله: لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة، لأنّ هذا الدليل بظاهره لاينطبق إلاّ على الوجوب الذاتي، ولايتناول الإمكان والامتناع كما يظهر بأدنى تأمّل.

مناقشة مع المحقّق

وحاصلها أنّه عند تغيير العبارة بقولنا: لأنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها، يكون التعليل مختصّاً بالوجوب الذاتي لأنّ اقتضاء الذات لتلك الأشياء المتوافقة التي أُريد بها الوجودان أي الوجود المبتدأ والمعاد إنّما يتصوّر في الوجوب، حيث إنّ ذات الواجب يقتضي بذاته الوجود لافي الامتناع والإمكان.

أمّا الإمكان، فظاهرٌ لأنّ ذات الممكن بذاته لايقتضي شيئاً من الوجود والعدم، بل مقتضى ذاته عدم اقتضاء شيء منهما، وكونهما بالنظر إليه على السواء. وأمّا الامتناع، فلأنّ ذات الممتنع على تقدير أن يكون له اقتضاء، يكون مقتضياً للعدم، لا للوجود كما هوالمفروض. وحيث كان هذا التعليل مختصّاً بالوجوب الذاتي فينبغي لتصحيح التعليل، إمّا تغيير الدعوى في كلام القائل أي حذف قوله: «إمكاناً وامتناعاً»، والاكتفاء بقوله: «وجوباً» في قوله: «فإذن يتلازم الوجودان أي المبتدأ والمعاد إمكاناً ووجوباً وامتناعاً»، حتّى ينطبق التعليل على الدعوى، أوتعميم الدليل عند قوله: «لأنّ الاشياء المتوافقة في المهيّة»، بحيث يشمل الإمكان والامتناع أيضاً، حتّى ينطبق عليه أيضاً.

ولايخفى أنّ كلاًّ من تغيير الدعوى أوتعميم الدليل غيرمستقيم هنا. أمّا الأوّل، فلأنّ

هذا القائل قد ذكر الإمكان والامتناع أيضاً، وحذفهما غير مستقيم. وأمّا الثاني فلأنّ التعليل المغيّر، ليس يشملهما بل لايتناول إلاّ الوجوب الذاتي، ولاعبارة هنا غير ذلك، بحيث تشملهما، وبها يندفع الإيراد الثاني للشارح.

في الإشارة إلى دفع مناقشة المحشّي الشيرازي عن المحقّق الدواني

وأنت خبير باندفاع هذه المناقشة عن المحقّق، بأن يقال: يمكن أن يكون المراد باقتضاء الذات الواحدة إيّاها اقتضاءها للاتّصاف بها امتناعاً أو إمكاناً أووجوباً أواقتضاءها لوجوب الاتّصاف بها أولامتناع الاتّصاف بها أولإمكان الاتّصاف بها. فكما يصحّ في الوجوب أن يقال: إنّ ذات الواجب يقتضي وجوب الاتّصاف بالوجود، كذلك يصحّ في الامتناع أن يقال: إنّ ذات الممتنع يقتضي امتناع الاتّصاف به، وفي الإمكان أن يقال: إنّ ذات الممكن يقتضي إمكان الاتّصاف به، وهذا كما أنّ المحشّي المذكور نفسه في كلامه السابق حيث ذكر جريان الوجه الأوّل من وجهي إبطال السند في إبطال السند الأوّل، قال: المهيّة أمر واحد في حدّ ذاته لا يختلف إعادة وابتداءاً، فلايختلف في اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد، فأسند اقتضاء امكان الاتّصاف بالوجود إلى المهيّة الممكنة.

والحاصل أنّه يمكن إسناد الاقتضاء إلى الممتنع والممكن أيضاً، ولو كان على سبيل التجوّز، وحينئذ فيكون الدليل عامّاً كالدعوى لايحتاج فيه إلى تغيير آخر، وكذا لايحتاج إلى تغيير الدعوى في تطبيق الدليل على المدّعى، فافهم.

وقوله: ويمكن أن يقال: الوجوب والإمكان إذا أُخذت صفة للوجود، كانت من مقتضيات الوجود، فلاحاجة إلى تغيير العبارة، لأنّ الكلام في المعاني التي هي صفة الوجود، ضرورة أنّ المانع لم يقل إنّ الذات يصير واجباً في وقت ممكناً في وقت آخر.

مناقشة أُخرى مع المحقّق

حاصلها أنّ مقصود المحقّق من تغيير العبارة إنّما هو دفع الإيراد الثاني للشارح على الوجه الأوّل لإبطال السند، ودفعه لايحتاج إلى هذا التغ[illegible] في العبارة، حتّى يرد عليه

المناقشة المتقدّمة، بل إنّه لوأُبقيت عبارة القائل بحالها لاندفع عنه إيراد الشارح عليه من غير ورود مناقشة عليه.

وبيان الاندفاع أنّ هذه الموادّ الثلاث أي الوجوب والإمكان والامتناع إذا أُخذت صفة للوجود كما هو ظاهر كلام المانع والقائل، كانت تلك الموادّ من مقتضيات الوجود، لكونها صفات له، لامن مقتضيات المهيّة، لعدم كونها صفات لها، بل صفات لوجودها، فعلى هذا يصحّ إسناد الاقتضاء لها إلى الوجود، ولو أسند الاقتضاء إلى المهيّة أيضاً يكون المراد به نظير الوصف بحال متعلّق الموصوف، يعني أنّ اقتضاء المهيّة لها بمعنى اقتضاء وجوداتها لها، فحينئذ يكون ما قاله القائل من أنّ الأشياء المتوافقة في المهيّة يجب اشتراكها في هذه الأُمور المستندة إلى ذواتها صحيحاً. ومع صحّته يكون مقابلاً لكلام المانع ومضرّاً له، فإنّ المانع وإن أسند الاقتضاء إلى المهيّة كما زعمه الشارح، إلاّ أنّ معنى قوله هذا ينبغي أن يكون راجعاً إلى إسناد الاقتضاء إلى الوجود لما ذكر، فكما أنّه لايجوز اختلاف اقتضاء الوجود إمكاناً ووجوباً وامتناعاً كما سلّمه الشارح من القائل، كذلك لايجوز اختلاف اقتضاء المهيّة في ذلك سواء بسواء وإن ادّعى الشارح جوازه فحينئذ فلاحاجة إلى تغيير العبارة، لأنّ الكلام في المعاني التي هي صفة للوجود، وهذه الموادّ كذلك، لاأنّها صفات للمهيّة، ضرورة أنّ المانع أيضاً في كلا التقريرين للسند، لم يقل بكونها صفات للمهيّة، بل قال بكونها صفات للوجود، وهذا هو بيان مقصود المحشّي المذكور، إلاّ أنّ قوله: ضرورة أنّ المانع لم يقل إنّ الذات يصير واجباً في وقت ممكناً في وقت آخر، الأنسب أن يقول بدله: ضرورة أنّ المانع لم يقل إنّ الذات يصير ممتنعاً في وقت ممكناً في وقت آخر، لكنّ المقصود واضح، وهو أنّ المانع لم يقل بصيرورة المهيّة بذاتها ممتنعة أو واجبة أوممكنة، بل قال بأنّ وجودها يصير ممكناً أوممتنعاً أوواجباً، وإلاّ أنّ فيما ذكره نظراً لأنّه مبنيّ على أن يكون مقصود الشارح من الإيراد مافهمه، وقدبيّنا فيما تقدّم مقصود الشارح، بحيث لايرد عليه كلام القائل، سواء غيّر التعليل أم لم يغيّر، وإلاّ أنّ فيما ادّعاه من كون الموادّ الثلاث من مقتضيات الوجود مطلقاً مناقشة، فإنّه ربما يمكن أن يقال: إنّ المقتضي في الحقيقة هوالمهيّة لاالوجود، وأنّه إذا نسب الاقتضاء إلى الوجود فهو بالحقيقة منسوب إلى المهيّة نظير الوصف بحال متعلّق الموصوف، لكن هذه المناقشة كأنّها لاتقدح فيما هو

غرض المحشّي هنا، فتدبّر.

ثمّ إنّ قول المحشّي المذكور في الحاشية التالية المعنونة بقوله: قوله فلايكون واجب الوجود أي بالذات لاحتياجه إلى الاقتران بالزمان مثلاً ـ إلى آخر ماذكره في تلك الحاشية ـ فبيانه أنّ ما ذكره المحقّق في حسم مادّة الشبهة: «أنّ الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان، محتاج في ذاته إلى غيره، فلايكون واجب الوجود»، معناه أنّه لايكون واجب الوجود بالذات لاحتياجه إلى الاقتران بالزمان مثلاً.

وقوله فيها: لايقال: يلزم عدم الحاجة إلى المؤثّر الموجود وهذا كاف في لزوم المحذور» إيراد على المحقّق، بأنّه حينئذ وإن كان فرض الوجوب الذاتي الذي هو ظاهر كلام صاحب *المواقف* ممتنعاً لما ذكره، لكنّه يلزم محال آخر، وهو لزوم عدم الحاجة إلى المؤثّر الموجود.

وبعبارة أُخرى لزوم الوجوب الغيري من غير أن يكون هنا أمر يكون منشأً لهذا الوجوب الغيري، ولايخفى أنّ فرضه حينئذ غير ممتنع، وأنّ لزومه ظاهر، ولعلّه كان هو مقصود صاحب *المواقف* في الإلزام على المانع حيث ادّعى لزوم غناء الحوادث عن المحدث.

وقوله: «لأنّ الذات مع هذا الوصف إنّما هي علّة لنفس الوجوب، وأمّا اصل الوجود فلابدّ من الاستناد إلى علّة موجودة، لما تقرّر عندهم أنّ العدم لايفيد الوجود، وذلك كما أنّ العدم الطارئ مستند إلى عدم علّته. نعم وجوبه الذي في قوّة امتناع وجوده ثانياً مستند إلى الذات مع القيد، فتأمّل» جواب عنه بأنّه لوكان ذلك هو مراد صاحب *المواقف* فهو لايرد إلزاماً على المانع، لإنّ للمانع أن يقول: يجوز أن يكون الذات أي ذات الحادث مع هذا الوصف، أي وصف اقتران الزمان أي زمان الوجود علّة لنفس الوجوب، أي هذا الوجوب الغيري اللاحق، وأمّا أصل الوجود، فلابدّ من الاستناد إلى علّة موجودة لما تقرّر عندهم أنّ العدم لايفيد الوجود، فلايلزم عدم الحاجة إلى مؤثّر موجود، ولاأن يكون هناك الوجوب الغيري، من غير أن يكون شيء منشأً له حتّى يرد إلزاماً على المانع.

وهذا كما أنّ المانع قال في امتناع إعادة المعدوم بجواز أن يكون العدم الطارئ الذي جعله مانعاً عن عود الوجود مستنداً إلى عدم علّته أي إلى عدم علّة وجود ذلك المعدوم

المفروض، وبجواز أن يكون وجوب ذلك العدم الطارئ الذي في قوّة امتناع وجود ذلك المعدوم ثانياً مستنداً إلى ذات المعدوم مع قيد طريان العدم.

كلام معه أيضاً

ولايخفى أنّ ماذكره انّما هو مبنيّ على ما فهمه صاحب *المواقف* من كلام المانع، وتبعه فيه المحقّق الدواني. وأمّا على ما وجّهنا به كلام المانع كما فهمه الشارح منه وبيّناه أيضاً فلاورود لما ذكره صاحب *المواقف* على المانع بوجه، ولايحتاج في دفعه إلى هذه التكلّفات والتعسّفات. والله أعلم بالصواب.

وحيث أحطت خبراً بما ذكرناه، وظهر لك اندفاع ماأورده القائل الأوّل ، وكذا صاحب *المواقف* عن كلام المانع، وظهر أيضاً اندفاع ماأورده المحقّق الدواني وتبعه فيه المحشّي الشيرازي عمّا ذكره الشارح في جواب إيراد صاحب *المواقف*، فحريّ بنا أن ننظر في أنّ ما أورده الشارح نفسه على المانع بقوله: وأقول: يمكن تتميم هذا الدليل بأن يقال: الحكم بامتناع عود المعدوم ـ إلى آخر ما ذكره ـ هل له وجه أم لا؟

في الكلام فيما أورده الشارح القوشجي على المحقّق الطوسي

فنقول: إنّه أراد بذلك تتميم الدليل الذي نقله عن القائلين بجواز إعادة المعدوم بإبطال ماذكره المحقّق الطوسي في جوابهم بطريق المنع، وأسنده بأنّه يمكن أن يكون امتناع إعادة المعدوم لأمر لازم للمهيّة، أي طريان العدم أي أراد الشارح إبطال كلا سندي منع المانع اللذين يحتمل هذا المنع في كلامه أن يكونا سندين له. والحال أنّ مجموع السندين سندمساوٍ للمنع وبإبطالهما يبطل المنع بالكلّية، فيبطل الجواب الذي ذكره المحقّق الطوسي. فقال: إنّ الحكم بامتناع عود المعدوم كما ذكره المصنّف في الجواب، إذ الخّص وجرّد أطرافه يعود، إمّا إلى قولنا: «إنّ ذاتاً مامن الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود»، بأن يكون التقييد في جانب المحمول كما هو مفاد التقرير الثاني لسند المنع. وإمّا إلى قولنا: «إنّ ذاتاً قد اتّصف بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها» ، بأن يكون التقييد في جانب الموضوع كما هو مفاد التقرير الأوّل للسند. وعلى

التقريرين فالموصوف بالامتناع إمّا الوجود أي الوجود المنسوب إلى تلك المهيّة أواتّصافها بالوجود حيث إنّ المآل واحد، ولذلك هو اعتبر في التلخيصين، كون الموصوف به، هو الوجود وفي إبطالهما كونه هو اتّصاف المهيّة بالوجود.

ثمّ قال إنّ كلا التلخيصين باطلان، لأنّ القيد المعتبر هنا في جانب المحمول أوالموضوع إنّما هو في الحقيقة قيدان اثنان: أحدهما المسبوقيّة بالعدم والثاني المسبوقيّة بالوجود. ولاشبهة في أنّه لامدخل لواحد منهما ولالمجموعهما في هذا الامتناع، أي امتناع الوجود أوامتناع اتّصاف المهيّة بالوجود.

وبيان ذلك أمّا في التلخيص الأوّل، فلأنّه لاشبهة في أنّ اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير المقيّد بالقيد غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافها بالوجود المقيّد بهذين القيدين أي بالعود لكان هذا الامتناع ناشئاً إمّا من المسبوقيّة بالعدم، فهذا باطل أيضاً، لأنّه على هذا يلزم أن لايتّصف مهيّة بالحدوث حيث إنّ الحدوث وجود مسبوق بالعدم وإمّا من المسبوقية بالوجود فهذا باطل أيضاً لأنّه على هذا يلزم أنّ لايتّصف مهيّة بالبقاء ولو كان البقاء بقاءاً في الجملة حيث إنّ البقاء وجود مسبوق بالوجود. وإمّا من مجموع القيدين فهذا باطل أيضاً، لأنّا نعلم بالضرورة أن لاأثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. وحيث بطلت الاحتمالات الثلاثة ثبت أنّ اتّصاف الذات الممكنة بالوجود المقيّد بهذين القيدين أعني اتّصافها بالعود غير ممتنع وهوالمطلوب.

وأمّا في التلخيص الثاني، فلأنّه لاشبهة في أنّ ذات الممكن من حيث هي أي غير مقيّدة بقيد أو وصف لايمتنع اتّصافها بالوجود، فلو امتنع اتّصاف ذاته المقيّدة بالقيدين والموصوفة بهذين الوصفين بالوجود أي بالعود، لكان هذا الامتناع ناشئاً، إمّا من المسبوقيّة بالعدم واتّصافها به، فهذا باطل، وإلاّ لم تخرج مهيّة من العدم إلى الوجود، حيث إنّ الذات متّصفة بالعدم حينئذ، وإمّا من المسبوقيّة بالوجود، فهذا باطل أيضاً، لأنّ الوجود الأوّل إن أفادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناءاً على اكتساب ملكة الاتّصاف بالفعل، فقد صار قابليّتها للوجود ثانياً أقرب وإعادتها على الفاعل أهون، وإن لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنّها لاتنقص عمّا هي عليه بالذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات، لكونها ممكنة بالذات، ومعنى الإمكان ذلك،

وإمّا من مجموع الوصفين، فهذا أيضاً باطل، لأنّا نعلم بالضرورة أن لاأثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. وحيث بطلت الاحتمالات الثلاثة ثبت أنّ ذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لايمتنع اتّصافها بالوجود أي بالعود وهوالمطلوب.

وهذا الذي ذكرنا هو محصّل كلامه فيما رامه من تتميم الدليل.

ولايخفى عليك أنّ ما ذكره في إبطال أن يكون المسبوقيّة بالعدم منشأً للامتناع المذكور في كلا التلخيصين دليل واحد، وإن كان مختلفاً بحسب العبارة، حيث إنّ لزوم عدم اتّصاف مهيّة بالحدوث كما ذكره في الأوّل ولزوم عدم خروج مهيّة من العدم إلى الوجود معناهما واحد.

وأمّا ما ذكره في إبطال أن يكون المسبوقيّة بالوجود منشأً للامتناع المذكور، فهو في التلخيص الثاني أمر آخر غير ما ذكره في التلخيص الأوّل، حيث إنّه في الأوّل لزوم عدم اتّصاف مهيّة بالبقاء، وفي الثاني هو الدليل الأخير المبنيّ على شقّي الترديد، بل هو الجواب الذي ذكره القائلون بجواز عود المعدوم عمّا أورده عليهم القائلون بامتناعه، حيث إنّك قد عرفت ممّا نقلنا من كلام الفاضل الأحساوي فيما سلف أنّه نقل عن القائلين بجوازه دليلاً عليه، مفاده: أنّه لواستحال عود المعدوم للزم انقلابه من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي ـ إلى آخر ما نقله عنهم ـ ومآله هو الدليل الذي نقله الشارح عنهم، وجعل كلام المصنّف إشارة إلى الجواب عنه. ثمّ نقل عن القائلين بامتناعه إيراداً عليه وجواباً عنه، مفاده أنّ العود أي الوجود الثاني مقيّد بكونه بعد الوجود الأوّل متخلّلاً بينهما عدم، والممتنع هو هذا المقيّد والوجود الأوّل خال عن هذا القيد، لأنّه وجود أوّل بعد عدم أوّل، فيكون مطلقاً بالنسبة إلى هذا الوجود، وتحقّق الامتناع في المقيّد لايستلزم تحقّقه في المطلق، لما بينهما من المغايرة الذاتيّة ـ إلى آخر ما نقله عنهم ـ ثمّ نقل عن القائلين بجوازه جواباً عن هذا الإيراد، وهو ما ذكره الشارح أخيراً دليلاً على أنّه لايمكن أن يكون المسبوقيّة بالوجود منشأً للامتناع المذكور.

وحينئذ نقول: لاسترة في أنّ ماذكره الشارح أوّلاً لإبطال أن يكون المسبوقيّة بالوجود إذا اعتبرت قيداً للمحمول منشأً لهذا الامتناع، أي لزوم عدم اتّصاف مهيّة بالبقاء، لوتمّ لجرى في إبطال ذلك لو اعتبرت قيداً للموضوع أيضاً كما في التلخيص الثاني، وأنّ ماذكره

أخيراً لإبطال ذلك، أي الدليل المبنيّ على الترديد، لو تمّ لجرى في الأوّل أيضاً، فيرد عليه سؤال وجه الفرق بين الدليل في الصورتين.

ويمكن أن يقال: إنّه لعلّه إنّما خالف بينهما في الدليل إمّا تفنّناً في الدليل، وإشارة إلى أنّ كلاًّ من الدليلين يجري في كلّ من الصورتين. وإمّا لأجل أنّه رأى أنّ الدليل الأوّل إنّما يجري في الوجود المسبوق بالوجود الذي يكون المسبوقيّة فيه بلاواسطة، أي لايتخلّل بينهما عدم، كما في صورة البقاء، ولايجري في الوجود المسبوق بالوجود الذي يكون المسبوقيّة فيه بالواسطة وتخلّل بينهما عدم، كما فيما نحن بصدده، أي العود، فحيث إنّه تفطنّ لذلك، ذكر فيه في إبطال التلخيص الثاني مايجري في صورة تخلّل العدم أيضاً، وهو الدليل الذي ذكره بقوله: لأنّ الوجود الأوّل ـ إلى آخره ـ وأشار بذلك إلى أنّه يجري في إبطال التلخيص الأوّل أيضاً، فأشار به إلى أنّ المسبوقيّة بالوجود مطلقاً لايمكن أن تكون منشأً لهذا الامتناع. أمّا المسبوقيّة به بلاواسطة سواء كانت قيداً للموضوع أوالمحمول، فلأنّه يلزم أن لايتّصف مهيّة بالبقاء. وأمّا المسبوقيّة بواسطة، أي مع تخلّل العدم، سواء كانت أيضاً قيداً للموضوع أوالمحمول، فللدليل الذي ذكره أخيراً.

بل ربما يمكن أن يقال: إنّه أشار أيضاً به إلى أنّ القيد الذي اعتبرناه قيداً للمحمول في التلخيص الأوّل، وقيداً للموضوع في التلخيص الثاني، لواعتبر قيدين اثنين للمحمول أوالموضوع كما اعتبرناه، فظاهر أنّه لايمكن أن يكون منشأً للامتناع المذكور، لما ذكرنا من الوجه في ابطال كون كلّ من المسبوقيّة بالعدم والمسبوقيّة بالوجود أومجموعهما منشأً له. وكذا لواعتبر قيداً واحداً أي أن يكون المسبوقيّة بالعدم قيداً للمحمول أوالموضوع، والمسبوقيّة بالوجود قيداً للعدم كما هو المحتمل، فإنّه لايكون أيضاً منشأً له، لما ذكرنا من الدليل الأخير، فسواء اعتبر ذلك القيد قيدين اثنين أم قيداً واحداً، فهو لايكون منشأً لهذا الامتناع.

ولايخفى عليك أنّ الإشارة الثانية، وإن كانت ممّا يمكن فهمها من كلامه بتكلّف وعناية، إلاّ أنّ الإشارة الأخيرة ممّا يأبى عنها كلامه، فإنّ صريح كلامه في إبطال التلخيصين أنّه جعل القيد قيدين اثنين لاواحداً، ومع ذلك فلايخفى أنّ في كلامه أنظاراً وأبحاثاً.

في بيان مايرد على الشارح من الأنظار

منها ماأشار إليه المحشّي الشيرازي، وبيانه أنّ ماادّعى الشارح من كون القيد هنا قيدين اثنين للمحمول أوالموضوع خلاف ما ادّعاه المانع، فإنّ للمانع أن يقول: إنّا لم نجعله قيدين اثنين للمحمول أوالموضوع، بل جعلناه قيداً واحداً لما قيّد به كما هو ظاهر العبارة فيكلا تقريري سند المنع في كلامنا. وكذا هو ظاهر عبارة القائلين بامتناع العود كما نقله الفاضل الأحساوي عنهم. وكذا هو صريح معنى الإعادة التي ادّعينا امتناعها أي جعلنا المسبوقيّة بالعدم قيداً للمحمول أوالموضوع والمسبوقيّة بالوجود قيداً للعدم. وعلى تقدير عدم ظهور العبارة في ذلك وعدم صراحة الإعادة في ذلك أيضاً، فلايخفى أنّه يمكن أن يقال بوحدة القيدهنا على النحو المذكور في مقام المنع، كما هو منصب المانع، فيندفع ماذكره الشارح في إبطال كون كلّ من القيدين منشأً للامتناع في إبطال التلخيص الأوّل، وفي إبطال كون المسبوقيّة بالعدم منشأً له في ابطال التلخيص الثاني، أمّا لزوم كون الممكن غير متّصف بالبقاء، فلأنّ البقاء ليس مسبوقاً بالعدم المسبوق بالوجود الذي كلامنا فيه، بل إنّما هو مسبوق بالوجود خاصّة بلاواسطة. وأمّا لزوم عدم اتّصاف مهيّة بالحدوث، وكذا لزوم عدم خروج مهيّة من العدم إلى الوجود، فلأنّ الحدوث أوالخروج من العدم ليسا مسبوقين بالعدم المسبوق بالوجود، بل إنّما هما مسبوقان بالعدم السابق على الوجود وحده.

ومنه يظهر أنّ اكتفاء المحشّي الشيرازي باندفاع الأوّل غيرجيّد، فإنّه يندفع بذلك الثاني أيضاً، بل جميع ماذكره الشارح في تتميم الدليل، حيث إنّ كلّه مبنيّ على جعل القيد، قيدين اثنين وقد عرفت بطلانه.

نعم لايندفع بذلك ماذكره من الدليل أخيراً، لوأُجرى على تقدير وحدة القيد، وسيأتي بيان وجه اندفاعه أيضاً.

ومنها ما أشار إليه المحقّق الدواني، وكانّه على سبيل التنزّل. وبيانه أنّه على تقدير تسليم كون القيدهنا قيدين اثنين لاقيداً واحداً، فما ذكره الشارح في إبطال كلّ من التلخيصين من قوله: ونعلم بالضرورة أن لاأثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. ومعلوم بالضرورة أيضاً أن لاأثر لاجتماعهما في هذا الامتناع ممنوع، بل هو أوّل المسألة، وكيف

تسمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الأعلام.

وحيث ذكرنا أنّه يمكن أن يكون هذا الكلام من المحقّق الدواني على سبيل التنزّل، فلايرد عليه ماذكره المحشّي الشيرازي: من أنّه اقتفى أثر الشارح في جعل القيدين قيداً للوجود ـ إلى آخره ـ فتبصّر.

وأيضاً يرد على الشارح على تقدير جعل القيد قيدين اثنين كما فعله، ما أشار إليه ذلك المحقّق أيضاً وهو أنّه يمكن إجراء نظير ماذكره في تتميم الدليل في استلزام أزليّة الإمكان إمكان الأزليّة، الذي نفاه الشارح فيما تقدّم منه في التمهيد. فما ذكره في التتميم مخالف لما ذكره في التمهيد، بل هو ينتقض به. وبيان الإجراء أنّه يمكن أن يقال: إنّ اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق، غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافه بالوجود المقيّد بالدوام، لكان هذا الامتناع ناشئاً من هذا القيد أي قيد الدوام الذي جعل قيداً آخر للممكن، لكنّه ليس منشأً للامتناع وإلاّ لم يتّصف ممكن بالدوام. ومعناه كما ذكره المحشّي الشيرازي: وإلا لم يتّصف ممكن بالدوام المطلق المتناول لدوام الوجود ودوام العدم المتحقّق في ضمن دوام العدم، وهذا باطل، لأنّ اتّصاف ممكن مابدوام العدم ممّا لايمكن إنكاره، بل هو ممّا لم يخالف فيه أحد، وإن كان اتّصافه بدوام الوجود مختلفاً فيه بين القائلين بقدم العالم والقائلين بحدوثه، متحقّقاً عند القائلين بقدمه. هذا مع قطع النظر عن أنّ من قال بالصفات الموجودة الزائدة على ذاته تعالى قال بتحقّق اتّصاف الممكن بدوام الوجود.

فإن قلت: للشارح أن يقول في دفع هذا الإجراء والنقض عنه: إنّا حيث قلنا بامتناع اتّصاف ذات الممكن بالوجود المقيّد بالدوام، وجعلنا الامتناع ناشئاً من هذا القيد فاللازم علينا أن لايتّصف ممكن بدوام الوجود، وهو حقّ، نلتزمه، فإن فرض اتّصافه بدوام الوجود إنّما يصحّ عند من قال بقدم العالم أوبالصفات الزائدة، وكلّ من المذهبين باطل، كما تقرّر في مقرّه، وليس يلزم علينا أن لايتّصف ممكن بالدوام المطلق المتحقّق في ضمن دوام العدم حتّى يكون باطلاً.

قلت: فعلى هذا فيجعل الشارح القيد قيداً واحداً، أي يجعل الوجود قيداً ووصفاً للممكن، ويجعل الدوام قيداً للقيد الأوّل أي الوجود، فليكن الحال فيما ذكره في التتميم

كذلك، فلم جعله فيه قيدين اثنين، مع كونه خلاف ظاهر كلام المانع، بل خلاف صريح كلامه.

فحاصل اعتراض المحقّق على الشارح أنّه إن اعتبر القيد قيدين اثنين، كما ذكره في التتميم، فيرد عليه أنّه يمكن إجراء نظير ذلك في استلزام أزليّة الإمكان إمكان الأزليّة، وإن اعتبره قيداً واحداً حتّى يندفع عنه هذا الإجراء، فليكن الحال فيما ذكره في التتميم كذلك، وبه يندفع ماذكره: فالفرق بجعل القيد قيدين اثنين وجعله قيداً واحداً هنا تحكّم.

ومنه يظهر أنّ المحقّق الدواني تفطنّ لإمكان جعل القيد قيداً واحداً، وأنّه به يندفع ماذكره الشارح في التتميم، وأن ما أورده عليه على تقدير جعل القيد قيدين اثنين إنّما على سبيل التنزّل والتسليم كما ذكرنا، وإن كان أيضاً بعض إيراده على مذهب بعض، فتدبّر.

ومنها ما أورده المحقّق الدواني على قوله: لأنّ الوجود الأوّل إن أفادها زيادة استعداد ـ إلى آخره ـ، وحاصله امتناع فرض المقدّم في الشرطيّة الأُولى، ولذلك امتنع لزوم التالي. ومنع حقّية التالي في الشرطيّة الثانية. بيان الأوّل، أنّه من البيّن أن الشيء كالوجود الأوّل إذا حصل بالفعل كما هو المفروض، برئت المادّة القابلة له كالمهيّة من جميع مراتب استعداده، فلايبقى استعدادها له بوجه أصلاً فضلاً عن أن يكون الوجود الأوّل مفيداً لزيادة استعدادها له، إذ الاستعداد والفعليّة متنافيان، وما ليس في المادة استعداده أصلاً لايمكن حدوثه مطلقاً، فضلاً عن أن يكون قابليّتها للوجود أقرب وإعادتها على الفاعل أهون. وبالجملة فمع عدم بقاء استعداد له بوجه كيف يكون قابليّتها للوجود أقرب. وهذا هو بيان إيراده في الشرطيّة الأُولى. وقد اعترض عليه المحشّي الشيرازي وأجاب عنه.

وحاصل الاعتراض أنّ للشارح أن يقول: إنّما برئت المادّة من جميع مراتب استعداد الوجود المبتدأ الأوّل الحاصل بالفعل، دون الوجود الثاني المعاد، فإنّه يجوز أن يبقى استعدادها له. وهذا معنى قوله: فقد صارت قابليّتها للوجود ثانياً أقرب ـ إلى آخره ـ.

وحاصل الجواب أنّ الشارح لايمكنه القول بذلك، لأنّ كلامه في هذا الدليل إنّما هو في العبارة الأُولى في تقرير السند التي هي العبارة الثانية في التلخيص. ولايخفى أنّ في تلك العبارة قد اعتبر التقييد والتخصيص في جانب الموضوع، وترك المحمول الذي هو الوجود على صرافة الإطلاق. وحيث كان الوجود مطلقاً فلايكون المأخوذ هنا وجود أوّل وثان، حتّى يمكن أن يقال إنّ المادّة وإن برئت من استعداد الوجود الأوّل، لكن استعدادها للوجود الثاني باق، بل المعتبر هنا الوجود المطلق على إطلاقه، وحيث كان المفروض براءة المادّة عن استعداده مطلقاً، فكيف يكون استعدادها له مرّة أُخرى باقياً.

وأنت خبير بأنّ هذا الجواب لايحسم مادّة الشبهة، فإنّ الشارح لو أجرى هذا الدليل في العبارة الأُولى في التلخيص التي هي العبارة الثانية في تقرير السند، حيث إنّ ظاهره إمكان ذلك الإجراء، لورد عليه هذا الاعتراض ولم يصحّ هذا الجواب، فإنّه من البيّن أنّ التقييد والتخصيص فيها قد اعتبر في جانب المحمول أي الوجود وترك الموضوع على صرافة الإطلاق. اللّهم إلاّ أن يقال: لعلّ الشارح لايجري ذلك ثمّة والجواب الحاسم لمادّة الشبهة أن يقال: إنّ الوجود الثاني إن كان هوالوجود الأوّل بعينه فقد فرض براءة المادّة من جميع مراتب استعداده، فكيف يكون استعداده باقياً وإن كان غيره فعلى تقدير بقاء استعدادها له وحصوله ثانياً بذلك الاستعداد، لم يكن هو الوجود الأوّل بعينه ولاالذات، هي الذات الأُولى. إذ قد عرفت أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات، فلم يكن هنا عود معدوم كما هوالمفروض؛ هذا خلف.

وأيضاً على تقدير الإغماض عن ذلك، فما ذكره الشارح من «إفادة الوجود الأوّل زيادة استعداد للثاني، وكون قابليّة المادّة للوجود الثاني أقرب، وإعادتها على الفاعل أهون» ممنوع، إذ اللازم ممّا ذكر إمكان بقاء أصل الاستعداد له، لازيادته.

فإن قلت: لعلّ من يقول بجواز عود المعدوم بعينه، يقول: بجواز عود جميع مراتب استعداده بعد براءة المادّة عنها أيضاً، وحينئذ يمكن أن يكون الوجود الثاني هو الأوّل بعينه، وأن يعود ويحصل بعود جميع مراتب استعداده، وأن يكون الوجود الأوّل أفاد

المادّة القابلة زيادة استعداد لقبول الوجود، على ما هو شأن سائر القوابل، بناءاً على اكتساب ملكة الاتّصاف بالفعل. حيث إنّ المقبول إذا حصل للقابل مرّة، يصير القابل أقبل له، واتّصافه به أسهل، فإذا اتّصف مرّة أُخرى، صار أشدّ قبولاً له، حتّى يصير ملكة، وهذا ظاهر، وأن يصير قابليّتها للوجود ثانياً أقرب وإعادتها على الفاعل أهون.

قلت: فعلى هذا يجوز أن يعود جميع الصفات والخواصّ والحالات الحاصلة مع الوجود الأوّل ثانياً، حتّى الزمان، وإن لم نقل بكونه مشخّصاً فيعود حينئذ جميع المفاسد التي ذكرت سابقاً على تقدير عود الزمان؛ فتذكّر.

وأيضاً القابل إنّما يزداد في الاستعداد بتكرّر القبول، إذا كانت الهويّة القابلة باقية بعد عدم المقبول الأوّل. وأمّا إذا انتفت الهويّة بعد المقبول الأوّل، حيث إنّ المفروض هنا انتفاء الهويّة أي ذات الممكن في الخارج بعد ما وجد أوّلاً أوانتفت بانتفاء المقبول، حيث إنّك قد عرفت أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات، وأنّه بانتفائه ينتفي الذات. فلايتحقّق حينئذ هنا أصل استعداد فضلاً عن زيادة استعداد، فإنّ الاستعداد لكونه أمراً وجوديّاً يفتقر إلى محلّ يقوم به، وإذ ليس فليس. نعم ربما يمكن تصحيح ماذكره على مذهب المعتزلة القائلة بثبوت المعدومات وهذا المذهب مع كونه باطلاً في نفسه كما تقرّر في موضعه لم يذهب هو إليه.

وأمّا بيان الثاني ـ أي بيان منع التالي في الشرطيّة الثانية ـ، أنّه على تقدير عدم إفادة الوجود الأوّل زيادة استعداد للثاني كيف علم بالضرورة أنّ المهيّة لاتنقص حينئذ أصلاً عمّا هي عليه بالذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات. وهل النزاع إلاّ فيه، حيث إنّ المانع لم يدّع إلاّ أنّ طريان العدم يجوز أن يكون مانعاً عن قبول المهيّة للوجود ثانياً يعني أنّه يمكن أن يمتنع اتّصافها بالوجود المسبوق بالعدم وإن لم يمتنع اتّصافها بالوجود المطلق غير المقيّد بهذا القيد، أو أنّه يمكن أن يمتنع اتّصاف المهيّة الموصوفة بطريان العدم عليها بالوجود مطلقاً، وإن لم يمتنع اتّصاف المهيّة غير الموصوفة بهذا الوصف به.

والحاصل أنّ ذلك محلّ النزاع، فكيف يدّعي الضرورة فيه؟!

وأيضاً إن أراد بقابليّة الوجود في جميع الأوقات معنى يكون فيه جميع الأوقات ظرفاً

للوجود، فهذا وإن كان ينفعه هنا لكنّه باطل في نفسه، كما أبطله هو نفسه في التمهيد، وإن أراد به معنى يكون فيه ذلك ظرفاً للقابليّة، فهو على هذا يكون ظرفاً للوجود في الجملة كما تبيّن فيماسبق، وهذا وإن لم يكن باطلاً، لكنّه ممّا لاينفعه هنا أصلاً إذ قابليّة المهيّة في جميع الأوقات للوجود في الجملة لاتستلزم كونها قابلة بعد طريان العدم عليها للوجود.

وهذا التفصيل هو مقصود المحشّي الشيرازي في توجيه كلام المحقّق.

ثمّ إنّه بما ذكر يتلخّص أنّ الوجود الأوّل بعد طريان العدم عليه كما أنّه لم يفد زيادة استعداد للثاني، يمكن أن يكون مانعاً أيضاً عن الثاني، فتدبّر.

[بيان ضعف احتجاج القائلين بجواز إعادة المعدوم على الجواز بالآيات والروايات]

ثمّ إنّه بما ذكرناه هنا مع ما أسلفناه فيما تقدّم يظهر ضعف احتجاج القائلين بجواز إعادة المعدوم على الجواز بالآية والحديث، كقوله تعالى:

«وهو الّذي يبدء الخلق ثمّ يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السّموات والأرض»[1]

وقوله تعالى: **«قل يحييها الّذي أنشأها أوّل مرّة»**.[2]

وقوله تعالى: **«كما بدأكم تعودون.»**[3]

وأمثال ذلك من الآيات

وكقول عليّ عليه السلام: «عجبت لمن أنكر النشأة الأُخرى وهو يرى النشأة الأُولى».[4]

وأمثاله من الأخبار، كما وقع لبعض القائلين بالجواز.

أمّا الاحتجاج بالآية الأُولى، فلأنّ الاحتجاج بها عليه، إنّما هو مبنيّ على أن يكون معنى الأهونيّة في الآية، هو ما ادّعاه الشارح المذكور تبعاً للقائلين بجواز إعادة المعدوم، وقد عرفت عدم صحّة هذا المعنى، ومع ذلك فالآية غير صريحة ولاظاهرة في الأهونيّة بهذا المعنى حتّى يجب تصحيحها، بل يمكن حملها على معنى آخر لايكون مؤيّداً للقول بجواز الإعادة، ولايكون منافياً أيضاً للقول بامتناعها، وهو حملها ـ والله أعلم ـ على أنّه إذا جاز بدء الخلق وإنشاؤه ابتداءاً من غير مادّة وعن لاشيء وإخراجه عن كتم العدم،

---

١ ـ الروم: ٢٧.
٢ ـ يس: ٧٩.
٣ ـ الأعراف: ٢٩.
٤ ـ نهج البلاغة، الكلمة ١٢٦ من قصار كلمات أميرالمؤمنين عليه السلام.

فإعادته بعد فنائه وهلاكه، أي جمع الأجزاء المتفرّقة من الأجسام مطلقاً بعد تفرّقها مع بقاء موادّها، بل بقاء أجزائها الأصليّة، كما دلّ الدليل على بقائها، وكذا إعادة النفوس والأرواح التي هي باقية غير فانية فيما له نفس مجرّد كما دلّ الدليل على بقائها أيضاً إلى تلك الاجسام ذوات النفوس بعد قطع علاقتها عنها تكون أهون عليه، حيث إنّ الجمع بعد التفرّق، وكذا إعادة ما هو باق إلى ماكان متعلّقاً به وزال تعلّقه عنه أهون من الإنشاء ابتداءاً ومن الإخراج من كتم العدم، لاالأهونيّة بحسب الحقيقة حتّى يرد أنّ قدرة القادر على الإطلاق ـ تعالى شأنه ـ لايختلف نسبتها إلى مقدور دون مقدور، بل هي بالنسبة إلى جميع الممكنات على السواء، بل أهونيّة بحسب مايراه القادرون غيره تعالى في مقدوراتهم وأفعالهم.

والحاصل أنّ الأهونيّة ينبغي أن تكون محمولة على التمثيل والمجاز، وكأنّ قوله تعالى: «**وله المثل الأعلى**»[1] يمكن أن يكون إشارة إليه، وإن كان قد فسّره بعض المفسّرين بأنّ له الوصف الأعلى.

وأمّا الاحتجاج بالآية الثانية، فلأنّ قوله تعالى: «**قل يحييها الذى أنشأها أوّل مرّة**»[2] لادلالة فيه على أنّ الإحياء مثل الإنشاء في الكيفيّة وأنّه كما كان الإنشاء إخراجاً من كتم العدم، كذلك الإحياء، حتّى يكون دليلاً على إعادة المعدوم، سواء قيل بكون الإنشاء مفيداً زيادة استعداد للإحياء في تلك المادّة القابلة أم لم يُقل، بل إنّما تدلّ الآية على أنّ الذي أنشأها أوّل مرّة يحييها بعد ذلك، وإن كانت الكيفيّة مختلفة على ما ذكرنا. ولعلّ قوله تعالى في صدر الآية: «**من يحى العظام وهى رميم**» إشارة إلى الاختلاف في الكيفيّة، لأنّ العظام إذا كانت رميماً لاتنعدم بالمرّة، بل من وجه.

وأمّا الاحتجاج بالآية الثالثة فبمثل ماتقدّم، لأنّ قوله: «**كما بدأكم تعودون**»[3] لادلالة فيه على أنّ التشبيه في ذلك مع استواء الكيفيّة، بل يمكن أن يكون التشبيه في أصل الفعل، وإن كانت الكيفيّة مختلفة أيضاً كما ذكرنا.

وأمّا الاحتجاج بالحديث فبمثل ماتقدّم أيضاً لأنّه يمكن أن يكون معناه: عجبت لمن

---

١ ـ الروم: ٢٧.
٢ ـ يس: ٧٩.
٣ ـ الأعراف: ٢٩.

أنكر النشأة الأُخرى وأنكر العود، والحال أنّه يرى النشأة الأُولى، أي أنّه حيث رأى النّشأة الأُولى، وعلم أنّه تعالى أوجد الأشياء عن لاشيء، فلِمَ لم يعلم أنّه يقدر أن يوجد النشأة الأُخرى مع كونه أهون بالنظر إلى ما يراه القادرون، أي أن يجمع متفرّقات الأجسام الباقية موادّها وأجزاؤها الأصليّة وأن يعيد النفوس الباقية أيضاً فيما له نفوس مجرّدة إلى تلك المجتمعات من الأجسام، بعد قطع تعلّقها عنها، والله تعالى وأُولو العلم أعلم.

في تضعيف الوجه الإقناعي الذي ذكره الشارح القوشجي على جوازالإعادة وكذا في تضعيف الوجه الذي ذكره المحقّق الدواني على امتناع الإعادة

وحيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ الوجه الإقناعيّ الذي ذكره الشارح القوشجي على جواز الإعادة ضعيف أيضاً، يرد عليه ما أورده المحقّق الدواني عليه، كما لايخفى على المتأمّل.

مثل أنّ الوجه الآخر الذي ذكره ذلك المحقّق نفسه على امتناع الإعادة ضعيف أيضاً.

وبيانه أنّ ذلك الوجه إنّما يصحّ على مذهب من يقول بأنّ وجود الحادث يتوقّف على أسباب غير متناهية، وهي الحوادث المتسلسلة، من غير بداية كالحكماء القائلين بقدم العالم، وكذا بامتناع عود المعدوم، وأمّا على مذهب من لم يقل بالتوقّف المذكور كالمتكلّمين القائلين بحدوث العالم، سواء كانوا قائلين بجواز العود كالأكثرين منهم، أوبامتناعه كبعض المعتزلة منهم، فلا يصحّ ذلك لأنّ للقائلين بجوازه أن يقولوا: إنّا لم نقل بتوقّف الوجود الابتدائي على أسباب غير متناهية متسلسلة، حتّى يلزم علينا على تقدير العود توقّفه على تلك الأسباب المتسلسلة غير المتناهيّة، حتّى يكون باطلاً.

وأيضاً على تقدير أن يكون هناك قائل بجواز العود يقول بالتوقّف على تلك الأسباب المتسلسلة، فله أن يقول: إذا جاز العود أي عود المعدوم، فجاز أيضاً عود أسبابه وإن كانت غير متناهية متسلسلة. ولانسلّم بطلانه، لأنّه كما جاز وجود تلك الأسباب ابتداءاً، جاز وجودها حين العود أيضاً فما وجه الفرق؟ فإن كان وجه الفرق هو مجرّد جواز وجودها الابتدائي وعدم جواز وجودها الثانوي، فهو أوّل المسألة، وإن كان وجهه أنّها حين الوجود

الابتدائي كانت حاصلة في أزمنة غير متناهية، ولاامتناع فيه لكون العالم قديماً، ولامانع من وجود أزمنة غير متناهية فيما مضى يتحقّق فيها أسباب غير متناهية متسلسلة، وأمّا هي حين العود لوعادت فتتوقّف على عود تلك الأزمنة غير المتناهية أيضاً حتّى يتحقّق هي فيها، وهو محال، لأنّا نعلم بالضرورة أن ليس تعود في حال العود تلك الأزمنة غير المتناهية، وأن ليس هنا أزمنة غيرمتناهية، بل ليس إلاّ زمان واحد عرفي أو أزمنة متناهية، فذلك الوجه يرجع إلى أنّ عود الزمان محال، فعلي هذا فلايكون هذا الوجه وجهاً آخر مغايراً لما تقدّم إلاّ في أنّ ماتقدّم كان مبنيّاً على امتناع عود الزمان مطلقاً، وهذا مبنيّ على أنّه يمتنع عود الزمان غير المتناهي، فتدبّر.

وأمّا ما ذكره ذلك المحقّق في منع لزوم إعادة جميع الأسباب، بقوله: لجواز أن يعود بأسباب أُخر متناهية فقط، فهو إن كان مبنيّاً على هذا المذهب القائل بتوقّف وجود الحادث على أسباب غيرمتناهيّة، كما هو ظاهر سياق كلامه، فيرد عليه أنّه على هذا المذهب، كيف يمكن أن يقال بتوقّف وجود الحادث على أسباب متناهية، مع كونه مخالفاً لهذا المذهب، وكأنّ هذا الإيراد هو منظور المحشّي الشيرازي، حيث قال: إنّ السند ليس بشيء، لما تقرّر عندهم أنّ العلّة التامّة للحادث لابدّ أن تشتمل على أُمور غير متناهية متعاقبة وإلاّ يلزم التخلّف عن العلّة التامّة؛ هذا خلف. وإن كان مبنيّاً على أنّ هذا الوجه إنّما يصحّ على مذهب من يقول بالتوقّف على أُمور غير متناهيّة، وأمّا على مذهب من لايقول به فلايصحّ، لأنّ له أن يقول: يجوز أن يعود بأسباب أُخر متناهية فقط، ولاامتناع فيه، فله وجه. ويرجع إلى ماذكرنا، إلاّ أنّ سياق كلامه كأنّه يأبى عنه.

وأمّا ما ذكره بقوله: «أوبها منضّمة إلى تلك الأسباب السابقة المتسلسلة»، فيرد عليه أنّ تلك الأسباب السابقة المتسلسلة حتّى السبب الأخير القريب لوجود الحادث لمّا فرضت معدومة بأجمعها، لم يكن لها دخل في وجود ذلك ثانياً، إذ ليست هي موجودة حينه، إلاّ أن يقال بجواز عودها، وهو باطل كما ذكره، فبقي أن يكون السبب في وجودها ثانياً هو تلك الأسباب المتناهية فقط، وقد عرفت حاله، فيظهر منه أنّ انضمام الثانية إلى الأُولى لايجدي نفعاً، فتدبّر.

وحيث تحقّقت ضعف حجج القائلين بجواز إعادة المعدوم، فاعلم أنّ مانقلناه عن

الفاضل الأحساوي، حيث ذكر أنّه حقّق آخرون هذه الدعوى، فقالوا: إنّ المعدوم لايعاد مع جميع عوارضه، فلعلّ أحداً لايخالفه، فإنّ بعض من جوّز إعادته ذهب إلى أنّ بعض العوارض لامدخل له في هويّة الشخص كالقدر المعيّن والوقت المعيّن والوضع المعيّن وأمثال هذه. وقد صرّحوا بأنّ الشخص بعد البعث يكون على وصف آخر، فيرتفع النزاع من البين، وصحّ دعواهم تجويز العود، مع بعض العوارض ودعوى منعه لأنّ المراد بجميع العوارض.

ثمّ ذكر أنّ هذا صلح بين الفريقين، ورفع للنزاع الواقع بين القوم في منع إعادة المعدوم وجوازه، فإنّ القائل بمنعه إنّما منعه على تقدير أُخذ جميع العوارض والمشخّصات معه، ومن المعلوم أنّ إعادته على هذا النوع من الإعادة ممتنع، والقائل بجوازه إنّما جوّزه على تقدير أخذه من حيث الهويّة الذاتيّة وإن اختلفت العوارض، فيرتفع النزاع من البين وهو ظاهر، فإنّ من منع إعادة المعدوم مطلقاً يكون مخالفاً لمقتضى البديهة، وكذلك من جوّزه بجميع أحواله وعوارضه، إذ العقل الصريح يمنعه، لاستحالة إعادة الأعراض والصفات والعوارض اللاحقة الاعتباريّة، بل والصفات الحقيقيّة. فالنزاع بين الفريقين حينئذ لاطائل تحته، لأنّه نزاع لامحصول له.

كأنّ فيه نظراً وتأمّلاً، لأنّ هذا الصلح المبنيّ على هذا التحقيق الذي ملخّصه أنّ مراد القائلين بامتناع العود، امتناع عود المعدوم مع جميع عوارضه مشخّصة كانت أم غير مشخّصة، وأنّ مراد القائلين بجوازه، جواز عوده مع بعض العوارض، أي العوارض المشخّصة، إنّما يصحّ إذا تراضى الخصمان به، وكان كلامهم ممّا لايأبى عن الحمل عليه، وكان على تقدير الحمل لايرد عليه محذور، والظاهر أنّه ليس كذلك فإنّه لاسترة في أنّ مراد القائلين بامتناعه، امتناع عود المعدوم بعينه كما هو المصرّح به فيما نقلنا من كلام المحقّق الطوسي وغيره. سواء كان كلامهم في امتناع عود المعدوم بالمرّة بعينه أوفي امتناع عود المعدوم من وجه من ذلك الوجه الذي عدم بعينه.

ولاسترة أيضاً في أنّ معنى امتناع عود المعدوم بعينه، امتناع عوده بشخصه وبجميع عوارضه المشخّصة فقط، لابجميع عوارضه مطلقاً ولوكانت غير مشخّصة، التي قد تتبدّل وتتغيّر مع بقاء الشخص بحاله بعينه كالكمّ والوضع وأمثالهما، وأمّا أخذهم العوارض

غيرالمشخّصة أيضاً فهو إنّما كان في الدليل على مدّعاهم، لافي أصل الدعوى، كما أشرنا إليه في كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات: من أنّ غرضهم أنّه لوجاز إعادة المعدوم بعينه ومع مشخّصاته، لجاز عوده مع جميع حالاته وصفاته وأعراضه ولوكانت غير مشخّصة أيضاً، إذ لافرق في ذلك بين العوارض المشخّصة وغيرالمشخّصة، وأنّه حينئذ يلزم المحال كما مرّ بيانه.

وكيف يمكن لهم أخذ العوارض غير المشخّصة في الدعوى، والحال أنّه على تقدير أخذهم ذلك، وكون مرادهم أنّه لايجوز عود المعدوم بجميع عوارضه المشخّصة وغيرالمشخّصة، إن كان مرادهم كما هو مبنى هذا التحقيق، أنّ العود بجميع العوارض مطلقاً محال، وأمّا عوده بجميع عوارضه المشخّصة فقط فليس بمحال، لورد عليهم أنفسهم ما أوردوه على تقدير جواز عوده بجميع المشخّصات من المحالات المتقدّمة ذكرها، وهل هذا إلاّ تناقض؟

ثمّ إنّه حيث ظهر أن مدّعى القائلين بامتناع العود، امتناع عود المعدوم بجميع عوارضه المشخّصة، فيكون مدّعى القائلين بجوازه كما ذكره في التحقيق المذكور أي جواز عوده بجميع عوارضه المشخّصة، مقابلاً لمدّعى القائلين بالامتناع، ويكون النزاع بين الفريقين معنويّاً لالفظيّاً لاطائل تحته كما ذكره.

وحيث دلّ دليل القائلين بالامتناع على بطلان ذلك، يكون ماادّعاه المجوّزون باطلاً.

والحاصل أنّه إن كان مراد المجوّزين ماذكره، لورد عليهم المحال. كما أنّه لوكان مرادهم أعمّ من ذلك أي جواز عود المعدوم بجميع عوارضه مشخّصة كانت أم غير مشخّصة ورد عليهم أشنع المحال. وعلى كلا التقديرين، فيكون نزاعهم مع الأوّلين في ذلك معنويّاً لالفظيّاً، فتدبّر.

وهذا آخر ما أردنا إيراده في هذا المقام الذي كان المقصود فيه إقامة الدليل على امتناع عود المعدوم، وإبطال ماذكره المجوّزون له دليلاً على التجويز.

وحيث فرغنا بعون الله وحسن تأييده من تحقيق الكلام في ذلك بما لامزيد عليه، وكأنّه من خواصّ هذه الرسالة وتمّ مارمنا إيراده في المقدّمة، فلنرجع إلى ماكنّا بصدده وهوالغرض الأصلي من وضع الرسالة.

فنقول وبالله التوفيق

إنّک بعد ما أحطت خبراً بتفاصيل ماقدّمناه في مقدّمة الرسالة بطولها التي اقتضى تحقيق المرام تطويلها، تلخّص لك أنّ المعاد الجسماني الذي نطق به الشرع الشريف، في الإنسان الذي كلامنا في معاده ـ وقد عرفت أنّه عبارة عن مجموع النفس والبدن، وأنّ بدنه وإن كان ممّا يطرأ عليه الفناء والموت بمعنى تفرّق أجزائه وانعدام صورته، لكنّه لايفنى ولاينعدم بالمرّة، بل يبقى مادّته وأجزاؤه الأصلية، وأنّ نفسه وإن كانت ممّا يطرأ عليها الموت أيضاً بمعنى قطع تعلّقها عن البدن، لكنّة ممّا لايطرأ على ذاتها الفناء أصلاً، بل هي باقية بذاتها بعد قطع تعلّقها عنه، كما كانت باقية حين تعلّقها به ـ يمكن أن يكون ـ والله تعالى أعلم ـ بإعادة تعلّق النفس الباقية بعد قطع تعلّقها عن البدن أوّلاً بالبدن ثانياً، أي بالبدن الذي ينشأ ويخلق بقدرة الله تعالى من تلك المادّة والأجزاء الأصليّة الباقية مرّة أُخرى.

وتلخّص لك أيضاً أنّ المعاد روحاني وجسماني جميعاً.

أمّا الرّوحاني فبالنسبة إلى روحه ونفسه بمعنى عود تعلّقها بالبدن أي تعلّقها به مرّة أُخرى تعلّقاً آخر غير التعلّق الأوّل، حيث إنّ التعلّق لمّا كان يستدعي أمرين متعلّقاً ومتعلّقاً به، يكون تعيّنه بتعيّن الأمرين، وحيث كان المتعلّق به هنا أي البدن مغايراً للأوّل ولو بالاعتبار، فيكون التعلّق الثاني غير التعلّق الأوّل.

وأمّا الجسماني فبالنسبة إلى جسمه وبدنه بمعنى خلقه مرّة أُخرى من مادّته وأجزائه الأصليّة، لاروحاني فقط كما ادّعاه بعض الحكماء.

وتلخّص لك أيضاً أن ليس فيما ذكرنا من معنى المعاد إعادة معدوم بعينه، لابالنسبة

إلى النفس ولابالنسبة إلى البدن ولابالنسبة إلى التعلّق بينهما، حتّى يكون ممتنعاً، وكذا ليس فيه خلق شخص آخر، مغاير للأوّل ذاتاً، حتّى يلزم أن يكون محلّ الثواب والعقاب، غير ما هو محلّ فعل الطاعة والمعصية، ويكون ظلماً ممتنعاً على الله تعالى، بل إنّ الشخص المعاد يوم القيامة، هو بعينه الشخص الموجود في الدنيا نفساً من جهة ذاتها الباقية، وكذا بدناً من جهة المادّة وأجزائه الأصليّة الباقية، وإن كان مغايراً له باعتبار الأجزاء الفضليّة الفرعيّة والصورة.

وحيث تلخّص لك في مقدّمة الرسالة ما ذكرنا فحريّ بنا الآن أن نزيدك بياناً لهذا، وإن ماذكرناه من معنى المعاد لامخالفة فيه للعقل والنقل بوجه، وأن نقيم الدليل العقلي على أنّ المعاد ينبغي أن يكون واقعاً على هذا الوجه الذي دلّ عليه الشرع، لاعلى وجه آخر.

ثمّ إنّه حيث توقّف بيان ما ذكرناه في المقدّمة من أن ليس المعاد روحانيّاً فقط كما زعمه بعض الحكماء على بيان حدوث النفس بحدوث البدن، على ما بيّناه هنالك، وتوقّف ماذكرناه فيها من بقاء النفس بعد قطع تعلّقها عن البدن على بيان تجرّدها عن المادّة في ذاتها كما بيّناه أيضاً هنالك، وتوقّف بيان ما نريد بيانه هنا على بيان كيفيّة تعلّقها بالبدن واحتياجها إليه في أفعالها وكيفيّة انتفاعها بقواها وحواسّها كما ستعرفه.

وبالجملة حيث توقّف تنقيح مارمنا تنقيحه على القدر الضروري هنا من بيان صفاتها وحالاتها وخواصّها وأفعالها وإدراكاتها، بل على القدر الضروري هنا من معرفة إنيّة النفس ومهيّتها وحقيقتها في الجملة أيضاً فلنقدّم ذكر ذلك، ثمّ نتبعه بذكر ما هو المقصود، ولنبيّن هذه المطالب في أبواب.